طلبہ دورہ حدیث کے لئے ایک انمول تحفہ

نوٹ

طحاوی شریف

پسند فرمودہ

فقیہ الاسلام حضرت مولانا مفتی مظفر حسین صاحب مدظلہ
ناظم اعلیٰ و متولی جامعہ مظاہر علوم (وقف) سہارنپور

و

حضرت مولانا سید سلمان صاحب
ناظم اعلیٰ جامعہ مظاہر علوم سہارنپور

مؤلف

ضیاء الدین نوادوی
ابن حضرت قاری شعیب احمد صاحب

معاون

محمد نظام الدین نوادوی
متعلم جامعہ ہذا

مکتبہ علمیہ سہارنپور

طلباء دورۂ حدیث کے لئے ایک انمول تحفہ

نوٹ طحاوی شریف

پسند فرمودہ

فقیہ الاسلام حضرت مولانا مفتی مظفر حسین صاحب مدظلہ
ناظم اعلیٰ جامعہ مظاہر علوم (وقف) سہارنپور

و

حضرت مولانا سید محمد سلمان صاحب
ناظم اعلیٰ مظاہر علوم سہارنپور

مؤلف

محمد ضیاء الدین نوادوی ابن حضرت قاری شعیب احمد صاحب

معاون

محمد نظام الدین نوادوی متعلم جامعہ ہذا

ناشر

مکتبہ علمیہ محلہ مبارک شاہ سہارنپور

تفصیلات

نام کتاب...... نوٹ طحاوی شریف

مؤلف..... محمد ضیاء الدین اوادوی

متعلم مظاہر علوم جدید سہارنپور

کمپوزنگ. محمد نسیم رحمت کمپیوٹر مبارک شاہ سہارنپور

تعداد.................. گیارہ سو

بار اول.................. ٢٠٠٣ء

ناشر

مکتبہ علمیہ

محلہ مبارک شاہ (اردو بازار)

سہارنپور (یو.پی)

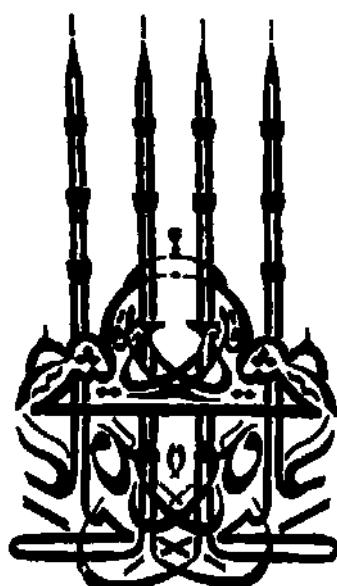
ٹیلیفون نمبر: 222311,221002

انتساب

مربی مخلصی، والدی حضرت اقدس قاری شعیب احمد صاحب مدظلہٗ ناظم مدرسہ عظمتیہ انصار نگر نوادہ بہار، اور والدہ محترمہ کے نام، بے لوث دعاؤں اور تربیت نے اس خدمت کا عزم وحوصلہ بخشا اور جنہوں نے احقر کی زندگی کو اشاعت دین کے واسطہ وقف کردیا۔

اور اس برادر محترم جناب مولوی طارق صاحب اور محترمہ ہمشیرہ صاحبہ کے نام جن کی خصوصی شفقتوں نے احقر کو اس مقام تک پہونچایا۔

اللہ تعالیٰ ان حضرات کا سایہ تادیر قائم رکھے۔ آمین

اور مادر علمی جامعہ مظاہر علوم کے نام جس کے گلشن علمی نے احقر کو علوم نبوی سے سے خوشہ چینی کے مواقع میسر کئے۔ اللہ رب العزت تا قیامت اس کے فیضان کو جاری رکھے۔ آمین

دعائیہ کلمات

فقیہ الاسلام حضرت اقدس الحاج مولانا مفتی مظفر حسین صاحب مدظلہ العالی
ناظم مدرسہ مظاہر علوم (وقف) سہارنپور (یوپی)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

أحمد اللہ العلی العظیم، واثنٰی علی نبیہ الکریم، محمد وآلہ وصحبہ اجمعین.

امابعد! پیش نظر رسالہ شرح معانی الآثار للطحاوی کا ایک مختصر نوٹ ہے جو عزیز مولوی محمد ضیاء الدین نوادوی نے ترتیب دیا ہے جس میں متعلقہ کتاب کے بعض اہم مباحث اور بالخصوص انظار طحاوی وغیرہ دیگر مباحث پر گفتگو کی گئی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ کوشش ایک طالب علمانہ سعی وکوشش ہے مگر عزیز طلباء کے لئے قابل توجہ اور لائق التفات ضرور ہے، میں دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ مؤلف سلمہ کو علم وعمل میں برکت سے نوازے اور اس کی سعی وکوشش کو بارآور فرمائے۔ وماذٰلک علی اللہ بعزیز.

العبد
مظفر حسین
۴ر جمادی الاولیٰ ۱۴۲۴ھ

تقریظ

حضرت اقدس مولانا سید محمد سلمان صاحب مدظلہ العالی
ناظم اعلیٰ جامعہ مظاہر علوم سہارنپور (یوپی)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

امابعد! عزیزم مولوی ضیاء الدین نوادوی سلمہ نے دوران تعلیم اپنے استاذ محترم کی تقریر طحاوی کے جو نوٹ اور اسباق کی تلخیص مرتب کی ہے اس کے متعلق ان کے استاذ محترم کی توثیق وتائید کے بعد مزید کسی کے کہنے کی ضرورت نہیں ہے لیکن عزیز موصوف نے جو محنت کی ہے اور اپنی حیثیت وصلاحیت کے پیش نظر جو مبارک سعی کی ہے وہ لائق تعریف ہے دل سے دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ دین کی خدمت کے مواقع تحریراً وتقریراً ان کو زیادہ سے زیادہ عطا فرمائے۔ احقر مشغولیت کے پیش نظر ان کی تحریرات کو پورے طور پر نہیں دیکھ سکا لیکن ان کے اساتذہ کی تائید کے پیش نظر ان کے لئے حسب طلب چند دعائیہ کلمات تحریر کردیتا ہے اللہ تعالیٰ علم میں برکت عطا فرمائے اور صفات قبولیت عطا فرمائے۔ آمین

فقط

محمد سلمان

۴ر جمادی الاولیٰ ۱۴۲۴ھ

تقریظ

حضرت مولانا مفتی مقصود احمد صاحب مدظلہ العالی
صدر مفتی واستاذ حدیث جامعہ مظاہر علوم سہارنپور (یو پی)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامداً و مصلیاً علی خیر البریة، علیه وعلی آله السلام و التحیة

اما بعد! حضرت امام ابو جعفر طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے شرح معانی الآثار یعنی طحاوی شریف کی تصنیف اصلاً تو ملحدین اور منکرین لحجیۃ الحدیث کے رد اور احادیث وآثار کے ظاہری تضاد و تعارض کو دفع کرنے کے لئے کی ہے، جیسا کہ خود امام طحاویؒ نے کتاب کے دیباچہ میں وجہ تصنیف بیان کرتے ہوئے فرمایا لیکن اس کے ساتھ ساتھ اور تبعاً یہ کتاب بہت سے فوائد اور مفید مباحث خصوصاً مسائل فقہیہ کے بیان پر بھی مشتمل ہے، حتی کہ مسائل فقہیہ کے سلسلہ میں مذہب ائمہ، دلائل ائمہ، اور پھر ان دلائل کے درمیان محاکمہ کرنا ہی اس کتاب کا موضوع بن گیا۔

حضرت مصنفؒ بسا اوقات اس مقصد (محاکمہ بین الادلۃ) کے لئے اتنی طویل بحث فرماتے ہیں کہ مجادلہ اور مناظرہ جیسی شکل پیدا ہو جاتی ہے، طالب علم کے لئے اس کو محفوظ کرنا دشوار تر ہو جاتا ہے اس لئے مصنفؒ کی بیان کردہ مباحث کی تلخیص اور کہیں شرح کی ضرورت در پیش ہوتی ہے۔ حضرات علماء نے اس کتاب کی تلخیصات مختلف انداز میں لکھی بھی ہیں، جو اولاً تو عربی زبان میں ہیں ثانیاً نایاب ہیں، اللہ پاک جزائے خیر دے مولوی ضیاء الدین نوادوی سلمہٗ کو کہ انہوں نے طحاوی شریف میں بیان کردہ مسائل و مباحث کا اردو زبان میں نوٹ ”طحاوی“ کے نام سے اختصار کر کے بندہ کو سنایا ہے بندہ نے حسب موقعہ حذف واضافہ بھی کرایا ہے امید ہے کہ طلبۂ دورۂ حدیث کے لئے یہ مختصر مجموعہ مفید ثابت ہوگا خدا کرے ایسا ہی ہو موصوف کی یہ پہلی کوشش ہے۔ اللہ پاک قبول فرمائے مزید کی توفیق دے آمین۔

فقط العبد مقصود احمد انبہٹوی

خادم دار الافتاء مظاہر علوم سہارنپور (یو پی)، ۴ رجمادی الاولیٰ ۱۴۲۴ھ

تقریظ

حضرت مولانا الحاج عبدالخالق صاحب مدظلہ العالی
استاذ حدیث جامعہ مظاہر علوم وقف سہارنپور (یوپی)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامداً و مصلیاً

امابعد! محترم مولوی ضیاء الدین نوادوی سلمہٗ نے ''نوٹ طحاوی'' کے نام سے طحاوی شریف میں بیان کردہ مسائل و مباحث کا اردو زبان میں اختصار کیا ہے بندہ نے بھی بعض مباحث کو دیکھا ہے ماشاءاللہ دیکھ کر مسرت ہوئی طلبہ دورہ حدیث شریف کے لئے یہ مجموعہ ان شاءاللہ مفید ثابت ہوگا زمانہ طالب علمی میں ایک اہم کتاب کے حل کی طرف توجہ سے عزیز موصوف کے ذوق تالیف کا پتہ چلتا ہے ''اللہ کرے زور قلم اور بھی زیادہ'' اللہ رب العزت موصوف کی اس کوشش کو قبول تام عطا فرمائے اور نفع عام کا ذریعہ بنائے۔ آمین۔

احقر عبدالخالق
خادم التدریس مظاہر علوم وقف سہارنپور
۲۸؍ربیع الثانی ۱۴۲۴ھ

عرض حال

الحمدللّٰہ وحدہٗ والصلوٰۃ والسّلام علیٰ مَن لا نبیَّ بعدَہٗ

امّا بعد:-

اللہ رب العزت کا بے انتہا فضل وکرم اور اسکی عنایات، مدرسہ عظمتیہ نوادہ کی اصلاحات، مادر علمی مظاہر علوم کی علمی توجہات اور اساتذہ کرام، خصوصاً والدِ محترم حضرت اقدس مولانا قاری شعیب احمد صاحب مدظلہ العالی کی بے انتہا شفقتوں اور محنتوں نے احقر کو یہاں تک پہونچایا ورنہ میری کیا ہمت اور کیا مجال کہ ایسے امام (جنہوں نے مذہب احناف ہی نہیں بلکہ مذاہب اربعہ کا کتب خانہ کھول کر رکھدیا۔ جن کے بارے میں امام العصر محدث کبیر علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ امام طحاوی مذہب حنفی ہی کے اعلم نہ تھے بلکہ مذاہب اربعہ کے اعلم تھے) کی کتاب پر کوئی نوٹ یا رسالہ بایں طور زیب صفحہ قرطاس کرنے کی جرات وہمت کرسکوں۔

دراصل زیر نظر مجموعہ ششماہی امتحان کی تیاری کے لئے حضرت استاذ مولانا مفتی مقصود صاحب مدظلہ کی تقریر اور دیگر شروحات کی مدد سے بندہ نے تیار کیا جس سے بعض ساتھیوں نے بھی استفادہ کیا اور خواہش ظاہر کی کہ اس کو شائع کرادیا جائے تاکہ طلبہ دورہ حدیث عام طور پر استفادہ کرسکیں، چنانچہ ساتھیوں خصوصاً مولوی محمد المدنی کے مشورہ سے خالق حقیقی سے دعا کرتا ہوا تصحیح کے لئے استاذ محترم جناب حضرت مولانا مفتی مقصود صاحب مدظلہٗ اور حضرت مولانا عبدالخالق صاحب مدظلہٗ کی خدمت میں حاضر ہوا۔

حضرت مفتی مقصود صاحب نے باوجود قلت وقت اور کثرت مشاغل کے احقر کی

درخواست کو قبول فرما کر حوصلہ افزائی فرمائی، اللہ رب العزت حضرت کا سایہ تا دیر قائم رکھے اور ہم طالبان علوم نبوی کو زیادہ سے زیادہ استفادہ کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

چونکہ انسان خطا اور نسیان سے مرکب ہے اس لئے اس مجموعہ میں خطا و نسیان کا احتمال ہے لہٰذا حضرات قارئین سے گذارش ہے کہ خطا کو دامن عفو میں چھپاتے ہوئے احقر کو مطلع فرمائیں تا کہ اس کی اصلاح کی جا سکے۔

اخیر میں ہم شکر گذار ہیں ان حضرات کے (خصوصاً مولوی نظام الدین نوادوی، مولوی نصیر الدین نوادوی، مولوی عاطف کمال، مولوی عبد الحی) کا جنہوں نے احقر کا قدم قدم پر تعاون کیا، خدائے ذوالجلال ان لوگوں کو علم نافع و عمل صالح کی توفیق عطا فرمائے۔

حضرات ناظرین سے دعا کی درخواست ہے کہ اللہ تعالیٰ احقر کے اس نوٹ کو قبول عام عطا فرمائے اور ذخیرۂ آخرت بنائے۔ آمین

فقط

احقر محمد ضیاء الدین نوادوی دورہ حدیث شریف

جامعہ مظاہر علوم سہارنپور (یوپی)

ابن قاری شعیب احمد صاحب مدظلہ

ناظم مدرسہ عظمتیہ محلہ انصار نگر نوادہ (بہار)

۳/ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۴ھ بروز جمعہ

(دل کی باتیں)

اس پالنہار کا بے انتہا شکر و احسان ہے جو خالق السمٰوٰت والارض اور مالک بحر و بر ہے اور جس نے اس روئے زمین پر اتنی نعمتوں کی بارش برسائی جس کا شمار کرنا مجھ جیسے انسان کے بس سے باہر ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ، اللہ رب العزت نے مولوی ضیاء الدین کو زبان و قلم کی عظیم نعمت سے سرفراز کیا، چنانچہ اللہ کے فضل و کرم سے انہوں نے تقریر کی ایک کتاب لکھی جس کا ہم طلباء نے بھی مطالعہ کیا ماشاء اللہ بہت جلد ان کی کتاب ہر خاص و عام میں مقبول ہوئی، اور اللہ تعالیٰ نے ایک نعمت یہ بھی دی ہے کہ وہ استاذ محترم کی درسی تقاریر کو تحریری طور پر ضبط کر لیتے ہیں، چنانچہ ان کی جلالین اور مشکوٰۃ شریف کی کاپی سے ہم لوگوں نے استفادہ کیا اور دل سے دعائیں نکلیں کہ اللہ مزید ترقی عطا فرمائے، چنانچہ سابقہ سالوں کی طرح امسال بھی انہوں نے دورہ حدیث میں خصوصاً ترمذی اور طحاوی کی تقاریر کو نوٹ کیا جس سے بوقت امتحان ہم طلباء نے استفادہ کیا مگر چونکہ طحاوی شریف بہت ضخیم کتاب ہے جس کی وجہ سے اس کی کاپی بھی بہت ضخیم تھی اس وجہ سے انہوں نے قلتِ وقت کے پیش نظر امتحان کی تیاری کے لئے حضرت استاذ کی کاپی اور دیگر شروحات کی مدد سے طحاوی شریف کے اہم مباحث کو بطرز نوٹ لکھنا شروع کیا دورانِ تحریر بعض ساتھیوں کی نگاہ پڑی تو بہت مفید معلوم ہوا تو ہم لوگوں نے خواہش ظاہر کی کہ یہ کاپی دیدیں تا کہ ہم طلباء بھی اس کا فوٹو کرا کر استفادہ کر سکیں چنانچہ باضابطہ مطالعہ کے بعد بہت ہی مفید پایا تو دل میں جذبہ پیدا ہوا کہ اگر یہ کاپی شائع ہو جائے تو طلباء عزیز کے لئے بہت ہی مفید

ہوگی چنانچہ اسی کے پیش نظر ہم لوگوں نے مشورہ دیا کہ اس کاپی پر نظر ثانی فرما کر شائع کرادیا جائے مگر اولاً انہوں نے اپنی کم علمی ظاہر کی، مگر ہم طلباء کے بار بار اصرار نے ان کو قلم اٹھانے پر مجبور کیا، چنانچہ انہوں نے رب ذوالجلال کا نام لے کر اور حضرات اساتذہ کرام کی خصوصی دعاؤں اور حضرت والد محترم جناب قاری شعیب صاحب مدظلہٗ کی خصوصی محنتوں اور برادر کبیر مولوی محمد طارق صاحب مدظلہٗ و دیگر احباب واقارب کے اخلاص کی برکت سے ''نوٹ طحاوی'' کے نام سے لکھنا شروع کردیا جو آج الحمدللہ ہم طالبان علوم نبوی کے ہاتھ میں موجود ہے۔

اللہ رب العزت ان کے اس عمل کو قبول فرمائے اور ذخیرہ آخرت بنائے۔ آمین

فقط

مولانا (محمد المدنی) مظاہری ابن حضرت الحاج مولانا حبیب اللہ صاحب مدظلہٗ مہاجر مدنی

مولانا (محمد) ابن حضرت مولانا عاقل صاحب مدظلہٗ استاذ حدیث مظاہر علوم سہارنپور

مولوی محمد نظام الدین نوادوی بن حضرت قاری شعیب احمد صاحب مدظلہٗ ناظم مدرسہ عظمتیہ انصارنگر نوادہ (بہار)

مولوی محمد نصیر الدین نوادوی متعلم جامعہ ہذا

فہرست مضامین

كتاب الطهارة

کتاب الصلوٰة

امام طحاوی کے مختصر حالات

نام ونسب نام: احمد، کنیت ابوجعفر والد کا نام محمد ہے سلسلہ نسب اس طرح ہے، ابوجعفر احمد بن محمدؒ ابن سلامہ ابن سلمیٰ الازدی، الحجری، الطحاوی المصری، چونکہ آپ کا تعلق یمن کا ایک مشہور قبیلہ "ازد" سے ہے اس وجہ سے آپ ازدی کہلاتے ہیں اور پھر قبیلہ حجر کے ایک شاخ، حجر ہے اس وجہ سے حجری کہلاتے ہیں اور فتح اسلام کے بعد آپ کے آباء اجداد مصر کی طرف منتقل ہو گئے تھے اس وجہ سے مصری کہلاتے ہیں اور چونکہ مصر کے ایک قریہ "طحاء" میں آپ کی پیدائش ہوئی اس وجہ سے طحاوی کہلاتے ہیں۔

ولادت آپ کی پیدائش بالاتفاق یکشنبہ ۱۱ ربیع الاول میں ہوئی، البتہ سن میں اختلاف ہے۔ ۲۲۹ھ، ۲۳۷ھ، ۲۳۸ھ، ۲۳۹ھ ہے حافظ ابن نقطہ وغیرہ نے ۲۲۹ھ کو ترجیح دی ہے۔

وفات شب پنجشنبہ ذیقعدہ کی چاندرات میں وفات ہوئی۔

البتہ سن میں دو قول ہیں (۱) ۳۱۲ھ یہی راجح ہے (۲) ۳۲۲ھ

تعلیم وتربیت حضرت امام طحاوی اس وقت پیدا ہوئے جب علماء وفضلاء کی کثرت تھی اور خود آپ کا اپنا گھرانہ علمی تھا، والد محترم ایک عالم، صوفی، ادیب تھے اور آپ کی والدہ محترمہ حضرت امام مزنی کی بہن تھیں اور آپ کے تعلیم کی ابتداء والدہ محترمہ سے ہوئی لیکن جب شوق بڑھا تو انہوں نے والد محترم سے علمی استفاد کیا، لیکن جب اس سے بھی پیاس نہ بجھی تو پھر اپنے ماموں اسمٰعیل بن یحییٰ مزنیؒ سے علمی ربط قائم کیا، چونکہ امام مزنی حضرت امام شافعی کے اجلّۂ تلامذہ میں سے تھے اس لئے امام طحاوی نے بھی مسلک شافعی اختیار کیا تھا، لیکن بعد میں جب امام احمد بن عمران حنفی مصر

کے قاضی بن کر تشریف لائے تو ماموں کا حلقۂ اور ان کا مذہب ترک کر کے امام احمد بن عمران حنفی کا حلقہ درس اور انہی کا مسلک مذہب حنفیت اختیار کرلیا۔

تبدیل مسلک کی وجہ اس کی متعدد وجوہات بیان کی گئی ہیں۔

(۱) علامہ ابو یعلیٰ نے کتاب الارشاد فی ترجمۃ المزنی، علامہ یافعی نے مرأۃ الجنان میں، علامہ محمد ابن احمد شروطی سے نقل فرمایا ہے کہ انہوں نے از خود امام طحاوی سے دریافت فرمایا کہ آپ نے شافعیت کو کیوں ترک کردیا؟ تو امام طحاوی نے جواب دیا کہ میرے ماموں امام مزنی کتب حنفیت کا کثرت سے مطالعہ فرمایا کرتے تھے، تو میں نے بھی حنفی کتابوں کا مطالعہ کثرت سے شروع کردیا تو مجھے دلائل شافعیہ کے مقابلہ میں دلائل حنفیہ زیادہ مظبوط و محقق معلوم ہوئے تو میں نے حنفیت اختیار کرلی۔

(۲) علامہ ابن حجر عسقلانی نے لسان المیزان میں یہ بات نقل فرمائی ہے کہ امام طحاوی اپنے ماموں امام مزنی کے ساتھ کسی دقیق مسئلہ میں الجھ گئے حضرت امام اشکال کرتے گئے اور ماموں جواب دیتے گئے آخرکار ماموں نے خفا ہوکر بدعائی کلمہ واللہ لا یجیء منک شیء زبان سے نکالدیا، تو انہوں نے ماموں کا حلقہ درس اور مذہب چھوڑ کر امام احمد بن ابی عمران حنفی کے درس میں جانا شروع کردیا اور انہی کا مذہب بھی یعنی حنفیت اختیار کرلیا۔

(۳) دراصل امام طحاوی جب مادر شکم ہی میں تھے کہ والدہ کا انتقال ہوگیا مگر یہ زندہ تھے تو اب مسئلہ کھڑا ہوا کہ ماں کے پیٹ کو شق کر کے بچہ نکالا جائے یا نہیں، تو مسلک شافعی سے معلوم ہوا کہ مردہ کے پیٹ کو شق نہیں کیا جائے گا مگر مسلک حنفی کے لحاظ سے پیٹ چاک کر کے نکالا جائے گا لہٰذا ان کو نکالا گیا جب امام طحاوی بڑے ہوئے اور دونوں اماموں کا مسلک معلوم ہوا اور اپنا واقعہ بھی معلوم ہوا تو فرمانے لگے کہ میں اس امام کی تقلید نہیں کرتا جو میری ہلاکت کے چکر میں ہو

امام طحاوی کا مقام ومرتبہ

تین قول ہیں

(۱) امام طحاوی مجتہدین اور فقہاء کے تیسرے طبقہ میں ہیں جن کو مجتہد فی المسائل کہا جاتا ہے۔

(۲) علامہ عبدالحیٔ لکھنوی نے فرمایا کہ امام طحاوی حضرات صاحبین سے کمتر نہیں اور صاحبین کا شمار مجتہدین کے دوسرے طبقہ میں ہوتا ہے جن کو مجتہد فی المذہب کہا جاتا ہے۔

(۳) حضرت شاہ عبدالعزیز کی رائے یہ ہے کہ امام طحاوی محض مقلد نہیں ہیں بلکہ مجتہد منتسب ہیں۔

کتب احادیث میں طحاوی شریف کا مقام

(۱) علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک طحاوی شریف، ابوداؤد شریف کے قریب قریب ہے اس وجہ سے کہ اس کے رواۃ، رجال سب کے سب معروف ہیں حضرت شیخ زکریا صاحب نوراللہ مرقدہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

(۲) علامہ عینی فرماتے ہیں کہ طحاوی شریف سنن اربعہ سے بڑھ کر ہے مزید فرماتے ہیں کہ طحاوی کو ترجیح میں شک وہی آدمی کرسکتا ہے جس نے اس میں غور وفکر نہ کیا ہو۔

(۳) علامہ ابن حزم ظاہری نے اپنے تشدد کے باوجود طحاوی شریف کو نسائی شریف کے درجہ پر رکھا ہے۔

طحاوی شریف کی خصوصیات

(۱) اس کتاب میں جو احادیث بیان کی گئی ہیں ان میں اکثر وہی ہیں جو صحاح ستہ کے اندر ہیں

(۲) اس کتاب میں بعض احادیث ایسی بھی ہیں جن سے دیگر کتب احادیث خالی ہیں۔

(۳) ایک حدیث کے مختلف طرق کو جمع کر دیا گیا ہے اور تعدد طرق کی وجہ سے اس میں قوت آجاتی ہے۔

(۴) ائمہ جرح وتعدیل کے اقوال بھی نقل کر دیئے گئے ہیں۔

(۵) متعارض احادیث لا کر ناسخ ومنسوخ کے درمیان امتیاز پیدا کر دیا گیا ہے۔

(۶) روایات کے ظاہری تعارض پر محققانہ کلام فرمایا گیا ہے۔

(۷) احادیث کی وضاحت کے لئے حدیث مرفوع کے ساتھ ساتھ صحابہ کے آثار اور فقہاء کے اقوال بھی نقل کئے گئے ہیں۔

(۸) احناف کے دلائل کے ساتھ ساتھ دیگر ائمہ کے دلائل بھی ذکر فرمائے گئے ہیں۔

(۹) دلائل ائمہ پر محاکمہ کیا گیا ہے یعنی جو مذہب مصنف کے نزدیک حق اور راجح ہوتا ہے تو اس کے دلائل کو ترجیح دیتے ہیں۔

(۱۰) مصنف نے کسی مسئلہ کو ثابت کرنے کے لئے نقلی دلیل کے ساتھ ساتھ دلیل عقلی اور قیاسی اور نظری بھی بیان کیا ہے، اور یہ نظر اسی کتاب کی خصوصیت ہے اور بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ واللہ اعلم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

باب الماء يقع فيه النجاسة (ص ٦)

اس باب میں یہ بیان کیا گیا کہ اگر پانی کے اندر نجاست گر جائے تو اس پانی کا کیا حکم ہے؟ تو جان لیں کہ اس بارے میں دو قول ہیں۔

قول اول:

یہ کہ نجاست کے گرنے سے پانی مطلقاً ناپاک نہیں ہوگا خواہ قلیل ہو یا کثیر ہاں البتہ اگر اوصاف ثلثہ میں سے کوئی وصف بدل جائے تو اب پانی ناپاک ہو جائے گا۔ یہ مسلک حضرت امام مالک، داؤد ظاہری، حسن بصری، سعید بن المسیب، ابن عباسؓ، ابو ہریرہؓ کا ہے اور امام احمد کی ایک روایت یہی ہے، کتاب میں فذهب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم

پانی اگر قلیل ہو تو مطلقاً ناپاک ہو جائے گا خواہ تغیر وصف ہو یا نہ ہو البتہ اگر کثیر ہو تو اس وقت تک ناپاک نہیں ہوگا جب تک کہ اوصاف ثلثہ میں سے کوئی وصف نہ بدل جائے، یہ مسلک حضرات احناف، شوافع، مجاہد، ابن عمرؓ کا ہے اور امام احمد کی ایک روایت یہی ہے کتاب میں وخالفهم في ذلك آخرون کے مصداق یہی مذکورہ حضرات ہیں البتہ آپس میں قلیل و کثیر کے مقدار کے بارے میں ان لوگوں کا اختلاف ہو گیا کہ

اس کی مقدار کیا ہے جس کو ہم اخیر میں بیان کریں گے اس سے قبل قول اول اور قول دوم والوں کی دلیل سن لیں۔

دلیل فریق اول کی

بئر بضاعۃ والی روایت جس کو مصنف نے حضرت ابو سعید خدریؓ کے واسطہ سے نقل کیا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان الماء طھور لا ینجسہ شئ اس کے اندر قلیل وکثیر کی کوئی تفریق نہیں ہے۔

جواب

(۱) یہ کہ اس حدیث کہ سند میں اضطراب ہے اسی وجہ سے یہ حدیث قابل استدلال نہیں ہے (۲) اس کنویں کا پانی دراصل ماء جاری کے حکم میں تھا جیسا کہ امام التاریخ علامہ واقدی نے فرمایا ان مائہ کان جاریاً فی البساتین (۳) حضرات صحابہ کا سوال کرنا اس کنویں کے بارے میں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب میں الماء طھور الخ، فرمانا اس وقت تھا جب کہ کنویں سے نجاست کو نکالدیا گیا تھا (۴) شوافع نے جواب دیا کہ یہ حدیث قلتین پر محمول ہے۔

ماقبل میں جو بیان کیا گیا کہ قول دوم والوں کے درمیان قلیل وکثیر کی مقدار میں اختلاف ہے، اس اختلاف کو سنئے۔

شوافع کا مذہب

جو پانی قلتین سے کم ہو وہ قلیل ہے اور جو قلتین یا اس سے زائد ہو وہ کثیر ہے۔

احناف کا مذہب

(۱) قلت وکثرت کا مدار خلوص اور عدم خلوص پر ہے (۲) اس کا مدار رائے مبتلاء بہ پر ہے۔

شوافع کا استدلال

حدیث قلتین سے ہے جس کو حضرت ابن عمرؓ نے روایت کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل الخبث.

جواب حضرات احناف کی طرف سے

(۱) یہ حدیث ضعیف ہے اس پر امام نسائی اور دار قطنی نے کلام کیا ہے اور فرمایا لم یکن یصح ولم یکن یحتج به (۲) اس روایت کے اندر اضطراب فی السند والمتن دونوں ہے سند میں اس طور پر کہ اس کا مدار ولید بن کثیر پر ہے مگر ان کے استاذ کون ہیں اس میں اختلاف ہوگیا اور متن میں اس طور پر کہ بعض روایات کے اندر قلتین اور بعض کے اندر ثلث قلال اور اربع قلال، کا ذکر ہے لہٰذا اضطراب ہوگیا کہ کتنے قلوں کو کثیر کہا جائے (۳) اس کے اندر اجمال ہے یعنی قلوں کی مقدار کیا ہے کیونکہ قلہ کے معنی مٹکے کے بھی آتے ہیں نیز قامۃ الرجل کے بھی آتے ہیں لہٰذا اب تردد ہوگیا کہ کونسا قلہ مراد لیا جائے (۴) ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت منسوخ ہے اس کے لئے ناسخ ماء راکد میں پیشاب کرنے کی ممانعت والی روایت ہے (۵) شمس الائمہ سرخسی نے جواب دیا کہ مذکورہ روایت کا مطلب یہ ہے کہ جب پانی قلتین کے برابر ہو تو اب نجاست کو برداشت نہیں کرتا یعنی ناپاک ہوجاتا ہے۔

باب سور الهرة (ص ۱۱)

اس باب میں یہ بیان کیا گیا کہ اگر پانی میں بلی منہ ڈال دے تو اس پانی کا کیا حکم ہوگا تو اس بارے میں دو قول ہیں۔

قول اول

سور ہرہ بلا کراہت پاک ہے اس سے وضوء کرنا بھی جائز ہے یہ مسلک حضرات

ائمہ ثلثہ یعنی امام شافعی، مالک، احمد کا ہے اور قاضی ابو یوسف کا بھی یہی قول ہے کتاب میں فذھب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم

سور ہرہ مکروہ ہے دوسرے پانی کے ہوتے ہوئے اس سے وضو کرنا مکروہ ہے یہ مسلک حضرات طرفین، حسن بن زیاد، ابن ابی لیلیٰ، طاؤس بن کیسان، محمد بن سیرین، ابن عمرؓ، ابو ہریرہؓ کا ہے اور کتاب میں **وخالفھم فی ذلک آخرون** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی

(۱) حضرت ابو قتادہؓ کی روایت جس میں ہے کہ ایک مرتبہ ابو قتادہؓ حضرت کبشہؓ کے پاس آئے تو کبشہ نے وضو کا پانی دیا جب ابو قتادہ وضو کرنے لگے تو ایک بلی پانی پینے کے واسطے آ گئی تو قتادہ نے برتن کو جھکا دیا تا کہ بلی پی لے چنانچہ جب بلی پی چکی تو بچے ہوئے پانی سے انہوں نے وضو کیا اور فرمایا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے **انھا لیست بنجس** اور مزید فرمایا **انھا من الطوافین علیکم او الطوافات**

(۲) حضرت عائشہؓ کی روایت جس کے اندر ہے کہ جس برتن سے بلی پانی پی چکی ہوتی اسی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم وضو فرما لیتے اور دوسری روایت کے اندر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بلی کے بچے ہوئے سے وضو فرما لیا کرتے تھے۔

جواب احناف کی طرف سے:-

حضرت ابو قتادہؓ کا سور ہرہ سے وضو کرنا یہ ان کا اپنا فعل تھا اور رہ گیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مذکورہ فرمان تو اس روایت میں طہارت یا نجاست کی صراحت نہیں ہے لہٰذا اب روایت کے اندر احتمال ہو گیا وہ یہ کہ جہاں اس قول کی وجہ سے یہ احتمال ہے کہ سور

ہرہ پاک ہے تو وہیں یہ بھی احتمال ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کا منشاء یہ ہو کہ بلی کا گھروں میں ہونا، بدن سے مماس کرنا، کپڑوں کو چھو دینا اس سے مذکورہ اشیاء ناپاک نہیں ہوتیں کیونکہ اس سے اجتناب متعذر ہے لیکن اس کا سور بذات خود ناپاک ہو اس کی صراحت نہیں ہے لہٰذا یہ روایت سور ہرہ کی طہارت کے لئے قابل استدلال نہیں ہے اور حضرت عائشہ والی روایت کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ سے اس کے خلاف مروی ہے جس کو مصنف نے قرہ بن خالد عن محمد بن سیرین عن ابی ہریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے ایک مرفوع روایت نقل کیا ہے جس کے اندر ہے کہ جب بلی برتن میں منہ ڈالدے تو اس کی طہارۃ یہ ہے کہ ایک یا دو مرتبہ دھو دیا جائے اور ان کا فتویٰ بھی یہی تھا۔

نظر طحاوی کا حاصل

مصنف فرماتے ہیں کہ دراصل سور کا مدار لعاب پر ہے اور لعاب کا مدار گوشت پر ہے کیونکہ لعاب گوشت سے بنتا ہے اور سور میں لعاب مخلوط ہوتا ہے پس جیسا گوشت ہوگا ویسا ہی اس کا لعاب ہوگا اور جیسا لعاب ہوگا ویسا ہی اس کا سور ہوگا، اس کی تفصیل مصنف کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ گوشت مختلف قسم کے ہیں (۱) طاہر ماکول جیسے لحم ابل لحم غنم وغیرہ (۲) طاہر غیر ماکول جیسے لحم انسان، ان دونوں قسموں کا گوشت پاک ہے اسی وجہ سے ان کا لعاب بھی پاک ہے اور جب لعاب پاک ہے تو ان کا سور بھی پاک ہوگا (۳) غیر طاہر غیر ماکول جیسے خنزیر اور کتے کا گوشت ان کا گوشت چونکہ ناپاک ہے اس وجہ سے ان کا سور بھی ناپاک ہوگا (۴) وہ گوشت جس کی ممانعت کتاب اللہ سے تو نہیں، اجماع سے نہیں البتہ دلیل ظنی یعنی حدیث سے ہے جیسا کہ لحم سباع ہے اور چونکہ بلی بھی سباع میں سے ہے اسی وجہ سے اس کا گوشت بھی ممنوع اور مکروہ تحریمی ہوگا لہٰذا

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا سور بھی ناپاک اور مکروہ تحریمی ہو کیونکہ اس کا گوشت مکروہ تحریمی ہے جس طرح سے مذکورہ پہلے تین قسم کے سور کا مدار گوشت پر ہے تو اسی طرح چوتھے قسم کے سور کا مدار بھی گوشت پر ہوگا مگر عموم اور کثرت طواف کی وجہ سے تخفیف ہوگی لہٰذا اب مکروہ تنزیہی ہوگا۔

باب سور الکلب (ص ۱۲)

اس باب کے تحت مصنف نے دو مسئلے بیان کئے ہیں (۱) سور کلب کا کیا حکم ہے۔(۲) طریقۂ تطہیر کیا ہے۔ پہلے طریقۂ تطہیر کا حکم بیان کیا ہے تو اس کے اندر اختلاف ہے کہ اگر کتا برتن میں منہ ڈالدے تو اس کو کتنی بار دھونا ضروری ہے اس سلسلہ میں دو قول ہیں۔

قول اول

ولوغ کلب سے برتن کو سات مرتبہ دھونا ضروری ہے۔ یہ مسلک حضرات ائمہ ثلثہ یعنی امام شافعی، امام مالک، امام احمد، نیز اوزاعی، ابوعبیدہ اور ابوثور کا ہے کتاب میں فذھب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں البتہ ان کے درمیان پھر اختلاف ہوگیا وہ یہ کہ عند شوافع واحمد سات بار دھونیکے ساتھ ساتھ مٹی سے رگڑنا بھی واجب ہے اور عند مالک تتریب مستحب ہے۔

قول دوم:

ولوغ کلب سے برتن کو تین مرتبہ دھویا جائے گا البتہ سات مرتبہ دھونا مستحب ہے یہ مسلک حضرات احناف کا ہے کتاب میں وخالفھم فی ذلک آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل فریق اول کی

حضرت ابو ہریرہ کی وہ روایت جس کے اندر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا ولغ الکلب فی الاناء فاغسلوہ سبع مرات اورانہیں کی دوسری روایت میں تتریب کا بھی ذکر ہے۔

جواب

فریق اول نے ابو ہریرہ کی روایت سے استدلال کیا مگر ابو ہریرہ ہی سے تین مرتبہ دھونے کا فتویٰ بھی مروی ہے جس کو مصنف نے حضرت عطاء کے واسطہ سے ابو ہریرہ سے نقل کیا ہے لہٰذا ابو ہریرہ کا تثلیث کا فتویٰ دینا اس بات کی دلیل ہے کہ تسبیع والی روایت منسوخ ہے کیونکہ ایک صحابی کے شان سے بعید ہے کہ حدیث کے ہوتے ہوئے اس کے خلاف فتویٰ دیں۔

دلیل فریق ثانی کی

حضرت ابو ہریرہؓ ہی کی روایت جس کے اندر ہے کہ "اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیھر قہ ولیغسلہ ثلث مرات" اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ کم از کم تین مرتبہ دھونا واجب ہے اور سات مرتبہ دھونا مستحب ہے۔

نظر طحاوی کا حاصل

جیسا کہ ماقبل میں سور ہرہ کے تحت گذر گیا کہ گوشت چار قسم کے ہیں جس میں سے ایک قسم لحم خنزیز اور لحم کلاب ہے اور سور خنزیر سے بالاتفاق برتن تین بار دھونے سے پاک ہوجاتا ہے تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ولوغ کلب سے بھی تین مرتبہ دھونے سے پاک ہوجائے کیونکہ خنزیر نجس العین ہے اور کتا نجس العین نہیں ہے تو جب نجس العین کے

سور سے برتن تین مرتبہ دھونے سے پاک ہوجاتا ہے تو جو نجس العین نہ ہو تو اس کے سور کا برتن تین مرتبہ دھونے سے بدرجہ اولیٰ پاک ہوجائے گا۔

سور کلب کا حکم

تو اس بارے میں بھی دو قول ہیں۔

قول اول

سور کلب پاک ہے یہ مسلک حضرات امام مالک، اوزاعی اور بعض ظاہریہ کا ہے البتہ ان کے نزدیک برتن سات مرتبہ دھونا حدیث کی وجہ سے واجب ہوگا۔

قول دوم

سور کلب ناپاک ہے یہ مسلک حضرات ائمہ ثلثہ بلکہ جمہور کا ہے۔

دلیل قول اول والوں کی

اللہ تعالیٰ کا فرمان **فکلوا مما امسکن علیکم** الخ ہے تو اس کے اندر کتے کے شکار کردہ جانور کو حلال قرار دیا گیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ جب کتا شکار پکڑے گا تو یقیناً اس کا لعاب لگے گا لہٰذا معلوم ہوا کہ اس کا لعاب پاک ہے اور جب لعاب پاک ہے تو اس کا سور بھی پاک ہوگا۔

جواب

کسی روایت کے اندر بھی یہ نہیں ہے کہ کتے کے شکار کردہ جانور کو بغیر دھوئے کھالے، شکار کھانے کی اجازت تو ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بغیر دھوئے کھالے بلکہ دھو کر پاک کرنا ضروری ہوگا۔

دلیل قول دوم والوں کی

حدیث قلتین ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب پانی دوقلوں کے برابر ہو جائے تو وہ ناپاک نہیں ہوتا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قلتین کی قید لگائی یہ تقیید اس بات کی دلیل ہے کہ مادون القلتین ناپاک ہے تو جس برتن میں کتا منہ ڈالدے گا تو چونکہ اس کا گوشت اور لعاب ناپاک ہے تو اس کا سور بھی ناپاک ہوگا۔

باب سور بنی آدم (ص۱٤)

اس باب میں سور بنی آدم کا ذکر ہے تو پہلے یہ جان لیں کہ سور بنی آدم کے استعمال کی تین قسمیں ہیں۔(۱) عورت اور مرد ساتھ ساتھ استعمال کریں یہ صورت بالاتفاق جائز ہے (۲) مرد کے بچے ہوئے پانی کو عورت استعمال کرے اس کے اندر تھوڑا سا اختلاف ہے اور وہ اختلاف امام اوزاعی، شعبی، ابن عمرؓ کا ہے (۳) عورت کا بچا ہوا پانی مرد استعمال کرے دراصل اختلاف اسی میں ہے اور مصنف اس باب کے اندر اسی کا حکم بیان کریں گے اس بارے میں بھی دو قول ہیں۔

قول اول:

عورت کا سور مکروہ تحریمی ہے یہ مسلک امام احمد، اسحاق بن راہویہ، داؤد ظاہری کا ہے کتاب میں فذہب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

عورت کا سور بلا کراہت جائز ہے یہ مسلک حضرات احناف، شوافع، مالکیہ بلکہ جمہور کا ہے کتاب میں وخالفھم فی ذلک آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

عبداللہ بن سرجسؓ اور حکم غفاریؓ کی روایت جس کے اندر ہے کہ عورت کے سور سے مرد کو منع کیا گیا ہے۔

دلیل قول دوم والوں کی:

حضرت عائشہؓ کی روایت جس میں ہے کہ یکے بعد دیگرے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عائشہؓ نے وضو کیا، نیز ام سلمہؓ کی ایک روایت جس سے پتہ چلتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہؓ کے سور سے وضو کیا اسکے علاوہ اور بھی دیگر روایات ہیں۔

نظر کا حاصل:

یہ ہے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر نجاست ماء قلیل میں گر جائے تو پانی ناپاک ہوجاتا ہے خواہ وہ نجاست قبل الوضوء یا بعد الوضو یا بوقت وضو گری ہو اور اگر عورت و مرد ساتھ ساتھ وضو کریں تو اس سے بھی وہ پانی بالاتفاق ناپاک نہیں ہوتا تو اب نظر کا تقاضا یہ ہے کہ اگر یکے بعد دیگرے وضو کریں تب بھی ناپاک نہ ہو۔

باب التسمية على الوضوء

اس باب کے اندر تسمیہ علی الوضوء کا ذکر ہے، اس بارے میں دو قول ہیں۔

قول اول:

قبل الوضو تسمیہ یعنی ذکر اللہ کرنا فرض ہے حتی کہ اگر بغیر ذکر اللہ کے وضو کیا تو اس کا وضو نہیں ہوگا یہ مسلک حضرات ظواہر اسحاق بن راہویہ اور امام احمد کا ہے کتاب میں فذھب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

تسمیہ علی الوضو صرف سنت ہے پس اگر کسی نے تسمیہ کو چھوڑ دیا تو ترک سنت کی وجہ سے اس کو کامل ثواب نہ ملے گا البتہ وضو ہو جائے گا یہ مسلک حضرات احناف، شوافع، مالکیہ بلکہ جمہور کا ہے کتاب میں وخالفهم فی ذلک آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللّٰہ علیه.

جواب:

اس روایت کے اندر جو لفظ «لا» ہے وہ برائے نفی کمال ہے نفی صحت کے لئے نہیں ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ بغیر تسمیہ کے ثواب کا باعث نہیں بنتا ہے جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "لا صلوة لجار المسجد یا لا صلوة بحضرة الطعام" علی هذا القیاس « لا» برائے نفی کمال ہوگا۔

دلیل قول دوم والوں کی:-

حضرت مہاجر بن قنفذؓ کی روایت ذکر فرمائی، جس کا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا اور اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم وضو فرما رہے تھے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب نہیں دیا البتہ وضو کے بعد جواب دیا اور فرمایا "انی کرهت ان اذکر اسم اللّٰہ الا علی طهارة"۔

نظر طحاوی کا حاصل:

یہ ہے کہ بہت سی اشیاء ایسی ہیں کہ جن میں دخول بغیر کلام اور ذکر کے ہو نہیں سکتا

اور وہ قول یا کلام ان اشیاء کے واسطہ مثبت اور موجب ہوگا مثلاً عقود ہے ان سب کا حال یہی ہے خواہ عقد بیع، عقد خلع، عقد نکاح ہو۔ چنانچہ ان سب عقود کا تحقق بغیر کلام کے ہو ہی نہیں سکتا اور بعض اشیاء ایسی ہیں کہ جن میں دخول کے واسطے اقوال وکلام چاہئے اور وہ اقوال وکلام ان اشیاء کے واسطہ رکن کا درجہ رکھتے ہیں مثلاً نماز ہے تو دخول فی الصلوٰۃ کے لئے کلام چاہئے اور وہ ہے تکبیر تحریمہ اور یہی حال حج کا ہے لہٰذا اب ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ تسمیہ علی الوضو کی حیثیت کیا ہے یعنی مذکورہ دونوں مثالوں میں سے کس سے مشابہت رکھتا ہے چنانچہ غور کرنے سے معلوم ہوا کہ تسمیہ علی الوضوء وضو کے واسطہ نہ موجب ہے اور نہ رکن ہے اس لئے اب یہی کہا جائے گا کہ تسمیہ علی الوضوء وضو کے واسطہ فرض نہیں ہے بغیر اس کے وضو کا تحقق ہو جائے گا البتہ ثواب نہیں ملے گا۔

(۲) نماز کی بہت سے شرائط ہیں لیکن وضو کے علاوہ دیگر شرائط کے اندر اس کے تحقق کے واسطہ تسمیہ ضروری نہیں ہے، مثلاً ستر عورت، طہارۃ، نماز کا وقت ہونا وغیرہ ان سب کے اندر تسمیہ ضروری نہیں ہے تو اسی طرح نظر کا تقاضا یہ ہے کہ جب دیگر شرائط بغیر تسمیہ کے متحقق ہو جاتے ہیں تو وضو بھی بغیر تسمیہ کے متحقق ہو جائے گا۔

باب فرض مسح الرأس فی الوضوء (ص ۱۷)

اس باب میں مسح راس کی مقدار مفروض کا ذکر ہے اس سلسلہ میں دو قول ہیں۔

قول اول:

کل راس کا مسح فرض ہے یعنی استیعاب ضروری ہے یہ مسلک امام مالک، امام مزنی، اور ایک روایت امام احمد کی ہے کتاب میں **فذهب ذاهبون** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

بعض راس کا مسح فرض ہے اور استیعاب مستحب ہے، یہ مسلک حضرات احناف، شوافع کا ہے اور امام احمد کی ایک روایت ہے کتاب میں وخالفهم فی ذلک آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں البتہ اب ان لوگوں کا آپس میں اختلاف ہوگیا کہ بعض راس سے مراد کتنی مقدار ہے، چنانچہ حضرات احناف سے اس بارے میں تین روایتیں ہیں (۱) ربع راس (۲) چار انگلی کے بقدر (۳) مقدار ناصیہ اور عندالشوافع تین بال پر مسح سے فرضیت ادا ہو جاتی ہے۔

دلیل فریق اول کی:

عبداللہ بن زیدؓ بن عاصم اور حضرت معاویہؓ کی روایات ہیں جس کے اندر ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پورے سر کا مسح کیا۔

جواب:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا استیعاب کرنا فرضیت کی دلیل نہیں ہے کیونکہ اس کے اندر یہ احتمال ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے استیعاب علی سبیل الافتراض نہ کیا ہو بلکہ علی سبیل الاستحباب کیا ہو اور اس پر قرینہ اور دلیل حضرت مغیرہ بن شعبہؓ والی روایت ہے جس کے اندر مقدار ناصیہ کا ذکر ہے اور یہی حضرات احناف کی دلیل ہے۔

نظر کا حاصل:

یہ ہے ہم نے غور کیا تو اعضاء وضو دو طرح کے ملے بعض اعضاء مغسولہ ہیں جیسے وجہ، یدین، رِجلین، اور ایک عضو ممسوح ہے، پھر جو اعضاء مغسولہ ہیں ان میں استیعاب ضروری ہے اور جو ممسوح ہیں تو اس کے اندر اختلاف ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قول

اول والوں نے عضو ممسوح کو اعضاء مغسولہ پر قیاس کر کے استیعاب کا حکم لگایا لیکن جمہور کا کہنا ہے کہ یہ قیاس غلط ہے لہٰذا اب ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ کوئی اور عضو اعضاء وضو میں سے ممسوح ہے یا نہیں تو غور کرنے سے معلوم ہوا کہ رجلین پر اگر خفین ہو تو وہ عضو ممسوح بن جاتا ہے اور مسح علی الخفین میں بالاتفاق استیعاب ضروری نہیں ہے لہٰذا قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مسح راس میں بھی استیعاب فرض نہ ہو۔

باب حکم الاذنین فی وضوء الصلوٰۃ

اس باب میں وظیفۂ اذن کا ذکر ہے تو اس سلسلہ میں دو قول ہیں۔

قول اول:

ما اقبل منهما کا غسل ہوگا چہرہ کے تابع کرتے ہوئے اور ما ادبر منهما کا مسح ہوگا راس کے تابع کرتے ہوئے، یہ مسلک عامر شعبی اور حسن بن صالح کا ہے کتاب میں فذهب قوم کے مصداق یہی لوگ ہیں۔

قول دوم:

ظاہر و باطن دونوں کا مسح ہوگا راس کے تابع کرتے ہوئے یہ مسلک حضرات ائمہ اربعہ سفیان ثوری بلکہ جمہور علماء کا ہے کتاب میں وخالفهم فی ذٰلک آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

عبداللہ بن عباسؓ کی روایت جس میں ہے کہ ایک مرتبہ حضرت علیؓ نے فرمایا کیا میں تمہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو نہ دکھلاؤں تو ابن عباسؓ نے عرض کیا ضرور تو حضرت علیؓ نے وضو کیا اور ما اقبل منهما کا غسل اور ما ادبر منهما کا مسح کیا۔

جواب:

مذکورہ بالا روایت سے معلوم ہوا کہ ماقبل منہما کا غسل اور ماادبر منہما کا مسح ہوگا لیکن ابن عباس ہی کی روایت حضرت عطا بن یسارؒ کے واسطہ سے اس کے خلاف مروی ہے اور ان کا اپنا عمل بھی پہلی روایت کے خلاف ہے اور راوی کا اپنا عمل اپنی روایت کے خلاف ہوتو یہ نسخ کی دلیل ہے یا اس کے مؤول ہونے کی دلیل ہے لہٰذا فصل اول والی روایت منسوخ ہے۔

دلیل قول دوم والوں کی:

(۱) حضرت عثمانؓ بن عفان، ابن عباسؓ، مقدامؓ بن معدیکرب، ابن زیدؓ وغیرہ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کانوں کے ظاہر و باطن دونوں کا مسح کیا (۲) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان الاذنان من الراس اس سے بھی پتہ چلا کہ غسل نہیں بلکہ صرف مسح ہوگا۔

نظر کا حاصل:

(۱) مسئلہ حج میں مثلاً عورت کے لئے سر کا چھپانا ضروری ہے اور اس کے تابع کرتے ہوئے کانوں کا چھپانا بھی جائز ہے بالاتفاق۔ تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مسئلہ وضو میں بھی کان سر کے تابع ہو اور ظاہر و باطن دونوں کا مسح کیا جائے (۲) ماقبل کے بیان سے معلوم ہوا کہ کانوں کے ظاہر کا مسح کیا جائے گا سر کے تابع کرتے ہوئے یہ اتفاقی صورت ہے البتہ کانوں کے باطن میں اختلاف ہے لہٰذا اب ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ دیگر اعضاء وضو کا حکم کیا ہے تو جب ہم نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ اعضاء وضو کل چار ہیں ان میں سے تین مغسول ہیں اور ایک عضو ممسوح ہے پھر جو اعضاء مغسولہ ہیں ان میں صرف غسل ہی ہوگا ایسا نہیں ہے کہ بعض کا غسل اور بعض کا مسح کیا جائے یہی حال عضو

ممسوح کا ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ کانوں کے ظاہر کا مسح کیا جائے گا تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ باطن کا بھی مسح کیا جائے کیونکہ اگر مسح نہ کیا گیا تو پھر عضو واحد میں غسل ومسح کا جمع ہونا لازم آئے گا اور اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

باب فرض الرجلین فی وضوء الصلوٰۃ (ص ۲۰)

اس باب میں وظیفہ رجلین کا ذکر ہے اس سلسلے میں دو قول ہیں۔

قول اول:

وظیفہ رجلین مسح ہے یعنی دونوں پاؤں کا مسح کرنا فرض ہے یہ مسلک شیعہ میں سے فرقۂ امامیہ کا ہے کتاب میں فذھب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

رجلین کا وظیفہ غسل ہے یہ مسلک حضرات ائمہ اربعہ اور جمہور صحابہ اور تابعین کا ہے کتاب میں وخالفھم فی ذلک آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

نوٹ:

مذکورہ بالا دو قول کے علاوہ دو قول اور ہیں وہ یہ کہ (۱) غسل ومسح دونوں میں اختیار ہے یہ قول شیعہ میں سے محمد ابن جریر طبری اور ابو علی جبائی معتزلی کا ہے۔ (۲) دونوں کو جمع کیا جائے گا یہ قول حضرات ظواہر کا ہے مگر مصنف نے ان دونوں قولوں کو ذکر نہیں کیا ہے۔

دلیل فریق اول کی:

حضرت علیؓ، ابن عمرؓ، ابن رافعؓ، عباد بن تمیمؒ، عروہ ابن الزبیرؓ کی روایات ہیں جن کے اندر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پاؤں پر مسح کیا ہے۔

جواب:

ماقبل میں جتنی روایات گذری ہیں ان تمام میں مسح سے مراد غسل خفیف ہے۔

دلیل فریق دوم کی:

(۱) حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ، مستوردؓ، ابن زیدؓ، ربیع بنت معوذ وغیرہم حضرات کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب بھی وضو فرماتے تو غسل رجلین کرتے۔ (۲) وہ روایات جن میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ویل للاعقاب من النار اس سے بھی معلوم ہوا کہ وظیفۂ رجلین غسل ہی ہے۔

نظر کا حاصل:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی متعدد احادیث جو فصل ثانی میں آئی ہیں جن میں وضو کرتے ہوئے اعضاء وضو سے خروج خطایا کا ذکر ہوا ہے اور ان خروج خطایا والی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اعضاء وضو کی دو قسمیں بیان کی ہیں چنانچہ یدین، وجہ اور رجلین کو تو مغسول قرار دیا ہے اور ان کے غسل ہی پر خروج خطایا کو مرتب فرمایا اور دوسری قسم عضو ممسوح ہے اور اس کے مسح ہی پر خروج خطایا کو مرتب فرمایا، ان تمام باتوں سے معلوم ہوا کہ جس عضو کا وظیفہ غسل ہے تو ان کے مسح کرنے پر یہ فضیلت مرتب نہیں ہوگی الغرض حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رجلین کے غسل پر خروج خطایا کو مرتب کیا اس وجہ سے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ رجلین کا وظیفہ غسل ہی ہو نہ کہ مسح۔

باب الوضوء هل يجب لكل صلوٰة ام لا (ص ۲۵)

اس باب میں تجدید وضو لکل صلوٰۃ کا ذکر ہے یعنی اس کا کیا حکم ہے اس سلسلہ میں دو قول ہیں۔

قول اول:

صرف ایک نماز پڑھنا جائز ہے

مقیم کے واسطہ ایک وضو سے چند نمازوں کا پڑھنا اس وقت تک جائز ہے جب تک حدث لاحق نہ ہو جائے یہ مسلک حضرات ظواہر اور فرقۂ امامیہ کا ہے کتاب میں فذهب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

مسافر و مقیم کے واسطے ایک وضو سے چند نمازیں پڑھنا اس وقت تک جائز ہے جب تک کہ حدث لاحق نہ ہو جائے یہ مسلک حضرات ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کا ہے کتاب میں وخالفهم فی ذلک آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول کی:

حضرت بریدہؓ کی روایت جس کے اندر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم وضو لکل صلوٰۃ کیا کرتے تھے البتہ فتح مکہ کے دن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک وضو سے چند نمازیں پڑھی اور ظاہر ہے کہ اس دن آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسافر تھے لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ برائے مسافر وضو لکل صلوٰۃ ضروری نہیں ہے۔

وضو لکل صلوٰۃ برائے مقیم کیلئے ضروری ہے،

جواب:

(۱) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو لکل صلوٰۃ کرنا یہ بطور وجوب نہیں بلکہ استحبابی تھا (۲) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو لکل صلوٰۃ کرنا یہ صرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی (۳) وضو لکل صلوٰۃ کا حکم ابتداء تھا بعد میں منسوخ ہو گیا۔

نظر کا حاصل:

وضو نام ہے طہارۃ من الحدث کا اور وہ احداث جو ناقض للوضو ہوتے ہیں اس کی

دو قسمیں ہیں (۱) حدث اکبر جس سے غسل واجب ہوتا ہے (۲) حدث اصغر جس سے وضو کرنا ضروری ہوتا ہے اور حدث اکبر کے واسطہ مرور وقت اور خروج وقت ناقض نہیں بنتا ہے بالاتفاق۔ اس لئے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ حدث اصغر کے لئے بھی مرور اور خروج وقت ناقض وضو نہ ہو (۳) مسافر کے بارے میں تو اتفاق ہے البتہ مقیم کے بارے میں اختلاف ہے تو اب ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ وہ احداث جو طہارۃ صغریٰ کے واسطے ناقض بنتے ہیں وہ برائے مسافر و مقیم یکساں ہیں یا مختلف، تو غور کرنے سے معلوم ہوا کہ جو احداث مقیم کے لئے ناقض ہوں گے وہی برائے مسافر بھی ناقض ہوں گے حتی کہ مرور وقت اور خروجِ وقت برائے مسافر ناقض نہیں ہے تو نظر کا تقاضہ یہ ہے کہ مرور وقت اور خروج وقت مقیم کے لئے بھی ناقض للوضو نہ ہو۔

باب الرجل یخرج من ذکرہ المذی کیف یفعل (ص۲۸)

اس باب میں حکم مذی کا ذکر ہے اس بات پر تو سب متفق ہیں کہ مذی نجس اور ناقض وضو ہے البتہ اختلاف اس میں ہے کہ خروج مذی کے بعد اس عضو کے کتنے حصہ کو دھویا جائے گا تو اس بارے میں دو قول ہیں۔

قول اول:

مذاکیر کا دھونا واجب ہے یہ مسلک بعض مالکیہ اور بعض حنابلہ اور امام اوزاعی کا ہے کتاب میں فذهب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت جس کے اندر ہے کہ حضرت علیؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مذی کے بارے میں سوال کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یغسل مذاکیرہ ویتوضأ.

جواب:
مذکورہ حکم بطور حکم شرعی اور تقییدی نہیں تھا بلکہ بطور علاج کے فرمایا تھا۔

دلیل قول دوم والوں کی:

حضرت علیؓ اور حضرت سہلؓ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مذی کے بارے میں فرمایا **فیہ الوضو وفی المنی غسل** اس سے معلوم ہوا کہ خروج مذی حدث ہے اور مذی کے علاوہ دیگر احداث میں صرف **ما اصاب** کا دھونا واجب ہے اس وجہ سے خروج مذی میں بھی صرف **ما اصاب** کا دھونا واجب ہوگا نیز حضرت سعید بن جبیرؓ کے اثر میں صراحت ہے کہ صرف حشفہ کو دھویا جائے۔

نظر کا حاصل:

جس طرح دیگر احداث میں صرف **ما اصاب** کا دھونا واجب ہے اور مذی بھی ایک حدث ہے لہٰذا قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ خروج مذی میں بھی صرف **ما اصاب** کا دھونا واجب ہو۔

باب حکم المنی هل هو طاهر ام نجس (ص ۲۹)

اس باب میں منی کے حکم کا ذکر ہے تو اس بارے میں دو قول ہے۔

قول اول:

منی پاک ہے یہ مسلک حضرات شوافع، ظاہریہ، اسحٰق بن راہویہ کا ہے اور مشہور قول کے مطابق امام احمد کا ہے کتاب میں **فذھب ذاھبون** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

منی ناپاک ہے یہ مسلک حضرات احناف، مالک، اوزاعی لیث بن سعد،

حسن بن صالح کا ہے کتاب میں وخالفھم فی ذلک آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں البتہ عند الاحناف اگر منی خشک اور غلیظ ہوتو صرف رگڑ کر زائل کر دینا کافی ہے۔

دلیل قول اول کی:

حضرت عائشہؓ کی روایت جس میں ہے کہ انما کان یکفیہ ان یفرکہ باصابعہ وربما فرکتہ من ثوب رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم باصابعی.

جواب:

حضرت عائشہؓ کے فرک کردینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ منی بذات خود پاک ہو کیونکہ ان کا فرک منی کرنا یہ ثیاب نوم میں تھا اور رہ گیا ثیاب صلوٰۃ تو اس میں غسل کیا کرتی تھیں۔

دلیل قول دوم کی:

حضرت ام حبیبہؓ کی روایت جس میں ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہماری چادر کے اندر اس وقت نماز پڑھتے جب کہ اس میں اذی نہ دیکھتے اور اذی سے مراد منی ہے لہٰذا اس سے پتہ چلتا ہے کہ منی ناپاک ہے۔

نظر کا حاصل:

یہ ہے کہ اس بارے میں تو سب کا اتفاق ہے کہ منی حدث ہے اور وہ بھی حدث اکبر اسی وجہ سے تو اس کے خروج سے غسل واجب ہوتا ہے تو ہم نے منی کو دیگر نجاسات مثلاً بول و براز، دم نفاس وغیرہ پر قیاس کیا یہ سب کے سب احداث ہیں اور ان سب سے طہارۃ ٹوٹ جاتی ہے اور یہ احداث بذات خود نجس ہیں لہٰذا نظر کا تقاضا یہ ہے کہ منی

جواحداث میں سے ایک حدث ہے یہ بھی بذات خود نجس ہوا اس وجہ سے ہم نے کہا کہ منی ناپاک ہے۔

باب الذی یجامع ولاینزل (ص۳۲)

اس باب کے اندر فرمایا کہ اگر بیوی سے جماع کرتے ہوئے انزال نہ ہو تو اس پر غسل واجب ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں دوقول ہیں۔

قول اول:

اگر بوقت جماع انزال نہ ہو تو اس پر غسل واجب نہیں ہوگا بلکہ صرف وضو پر اکتفا کرلینا کافی ہے یہ مسلک ہشام بن عروہ، عمر ابن عبدالعزیز، سلیمان اعمش، داؤد ظاہری، عطاء، ابی بن کعبؓ، ابوایوبؓ، زید بن ثابتؓ کا ہے اور حضرت علیؓ وعثمانؓ سے بھی مروی ہے۔ **فذھب قوم** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

اگر التقاء ختانین ہوجائے خواہ انزال ہو یا نہ ہو غسل واجب ہوجائے گا یہ مسلک خلفاء اربعہ وائمہ اربعہ بلکہ جمہور علماء کا ہے کتاب میں **وخالفھم فی ذلک آخرون** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضرت عثمانؓ، علیؓ وغیرہ سے روایت ہے جس کے اندر ہے **الرجل یجامع فلا ینزل قال لیس علیہ الا الطھور** (۲) **انما الماء من الماء.**

جواب:

روایت اول کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت منسوخ ہے اور ناسخ حضرت عائشہؓ والی

روایت ہے جس میں آیا ہے کہ اگر التقاء ختانین ہوگیا تو غسل واجب ہوجائے گا اور روایت ثانی کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت حالت منام پر محمول ہے یعنی اگر خواب کے اندر جماع کرتے ہوئے دیکھے تو جب انزال ہوگا تب غسل واجب ہوگا۔

دلیل قول دوم والوں کی:

حضرت عائشہؓ والی روایت جس میں ہے کہ التقاء ختانین سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم غسل کیا کرتے تھے۔

نوٹ:

واضح ہو کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں صحابہؓ کا اجماع ہوگیا تھا کہ خواہ انزال ہو یا نہ ہو صرف التقاء ختانین سے غسل واجب ہوجائے گا۔

نظر کا حاصل:

یہ ہے کہ اس پر تو دونوں فریق متفق ہیں کہ جماع فی الفرج بدون الانزال حدث ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ وہ حدث اصغر ہے یا اکبر تو فریق اول نے کہا کہ اصغر ہے اور ثانی کے نزدیک اکبر ہے لیکن جب ہم نے غور کیا کہ وضو اور غسل کے علاوہ بہت سے احکام میں جماع فی الفرج مع الانزال اور بدون الانزال دونوں کا حکم یکساں ہے اس لئے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ حدث کے بارے میں بھی دونوں کا حکم یکساں ہو اور جس طرح جماع مع الانزال غسل کو واجب کرتا ہے تو بدون الانزال بھی غسل کو واجب کرے (۲) اگر کسی نے اجنبیہ عورت سے جماع کرلیا تو مہر واجب ہوگا اگرچہ انزال نہ ہوا ہو اور اگر انزال ہوگیا تب بھی دوسری شئ واجب نہیں ہوگی الغرض حدود یا مہر کا وجوب صرف التقاء ختانین سے ہو رہا ہے نہ کہ انزال سے تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ غسل بھی صرف التقاء ختانین سے واجب ہو۔

باب اکل ما غیرت النار هل یوجب الوضوء ام لا (ص ۴۷)

اس باب میں اکل مامست النار کے حکم کا ذکر ہے اس سلسلہ میں بھی دو قول ہیں۔

قول اول:

مامست النار کا کھانا ناقض وضو ہے یہ مسلک حسن بصری، امام زہری، ابوقلابہ، وغیرہ کا ہے اور حضرات صحابہؓ میں سے ایک جماعت اسی کے قائل تھی کتاب میں فذهب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

مامست النار کا کھانا ناقض وضو نہیں ہے یہ مسلک جمہور صحابہ تابعین وائمہ اربعہ کا ہے وخالفهم فی ذلک آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل فریق اول کی:

حضرت طلحہؓ، زید بن ثابتؓ، عائشہؓ کی روایات ہیں ان میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مامست النار کے کھانے کے بعد وضو فرمایا اور بعض روایات کے اندر حکم بھی وارد ہوا ہے۔

جواب:

مذکورہ روایات میں وضو سے وضوء لغوی یعنی کلی کرنا مراد ہے (۲) بعض روایات کے اندر ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اکل مامست النار کے بعد وضو نہیں کیا اور حضرت جابرؓ کے اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ ترک وضو والی روایت بعد کی ہے لہٰذا فصل اول کی روایت منسوخ ہوگی اور مذکورہ روایت ناسخ ہوگی۔

دلیل فریق ثانی کی:

حضرت ابن عباسؓ، ام سلمہؓ، جابر بن عبداللہؓ، ابو ہریرہؓ ودیگر صحابہ کرامؓ کی روایات میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اکل ما مست النار کے بعد وضو نہیں کیا اس سے پتہ چلتا ہے کہ اکل ما مست النار ناقض وضو نہیں ہے۔

نظر کا حاصل:

یہ ہے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ آگ میں پکانے سے قبل اگر اشیاء کو کھالیا جائے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا اس لئے اب ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ آگ کا کوئی اثر اشیاء میں ہوتا ہے یا نہیں تو غور کرنے سے معلوم ہوا کہ آگ کا کوئی اثر اشیاء میں نہیں ہوتا چنانچہ خالص پانی جس کو پکایا نہ گیا ہو اس سے بالاتفاق طہارۃ حاصل کرنا خواہ حدث سے ہو یا خبث سے جائز ہے اور جب اس کو آگ میں پکالیا جائے تب بھی اس سے طہارۃ حاصل کرنا بالاتفاق جائز ہے لہٰذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ پانی کے علاوہ دیگر اشیاء کا بھی حکم ایسا ہی ہو، اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ آگ میں پکانے سے قبل کسی بھی شئ کے کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا تو نظر کا تقاضا یہ ہے کہ پکانے کے بعد بھی ان اشیاء کے کھانے سے وضو نہیں ٹوٹے گا۔

لحوم ابل کا حکم

اب یہاں سے لحوم ابل کا ذکر ہے کہ اس کا کھانا ناقض وضو ہے یا نہیں اس بارے میں دو قول ہیں۔

قول اول:

اکل لحوم ابل ناقض وضو ہے یہ مسلک حنابلہ، اسحٰق بن راہویہ، ابو بکر بن خزیمہ، کا ہے کتاب میں وقد فرق قوم کے مصداق یہی لوگ ہیں۔

قول دوم:

اکل لحوم ابل ناقض وضو نہیں ہے یہ مسلک حضرات احناف شوافع مالک بلکہ جمہور علماء کا ہے کتاب میں وخالفهم فی ذلک آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول کی:

حضرت جابر ابن سمرہؓ کی روایت ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حضو صلی اللہ علیہ وسلم نے لحم غنم کے کھانے کے بعد وضو کرنے کا اختیار دیا مگر اس کے برخلاف لحم ابل کھانے کے بعد اختیار نہیں دیا بلکہ وضو کرنے کا حکم دیا اس سے پتہ چلا کہ لحم ابل ناقض وضو ہے۔

جواب:

ممکن ہے کہ یہاں وضو سے وضو لغوی مراد ہو جیسا کہ دیگر اشیاء مطبوخہ کے کھانے کے بعد وضو لغوی کا حکم موجود ہے۔

دلیل قول دوم کی:

حضرت جابر بن عبد اللہؓ کا اثر جس کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل اکل مامست النار کے بعد ترک وضو کا رہا ہے اور یاد رہے کہ مامست النار کے اندر لحم ابل بھی داخل ہے۔

نظر کا حاصل:

غنم وابل بہت سے احکامات میں مشترک ہیں چنانچہ مسئلہ بیع وشراء اور ایسے ہی شرب لبن وغیرہ میں سب برابر ہیں اور اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ لحم غنم کے کھانے سے وضو نہیں ٹوٹتا تو نظر کا تقاضا یہ ہے کہ لحم ابل سے بھی وضو نہیں ٹوٹے گا۔

نوٹ:

واضح رہے کہ یہ سب اختلاف ابتداءً تھا مگر بعد میں اس پر سب کا اجماع ہوگیا کہ اکل لحوم ابل ناقض وضو نہیں ہے۔

باب مس الفرج هل يجب فيه الوضوء ام لا (ص ٤٣)

اس باب میں مس فرج کے حکم کا ذکر ہے اس بارے میں بھی دو قول ہیں۔

قول اول:

مس ذکر ناقض وضو ہے بشرطیکہ بلا حائل ہو یہ مسلک امام احمد، شوافع، اسحٰق بن راہویہ، داؤد ظاہری ابن عمرؓ کا ہے اور مشہور قول امام مالک کا ہے کتاب میں فذهب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

ناقض نہیں ہے خواہ بلا حائل ہو یہ مسلک امام اعظم، ابراہیم نخعی، ابن مبارک، سفیان ثوری، امام اوزاعی اور دیگر تابعین کا ہے، کتاب میں وخالفهم فی ذلک آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل فریق اول کی:

حضرت بسرہؓ کی روایت جس کے اندر ہے کہ ان النبی صلی الله علیه وسلم قال من مس ذکره فلا یصل حتی یتوضأ.

دلیل فریق ثانی کی:

حضرت طلق بن علیؓ کی روایت عن النبی صلی الله علیه وسلم قال هل هو الا مضغة منه او بضعة منه.

جواب فریق اول کی روایت کا:

حضرت بسرہؓ کی روایت مبہم ہے یعنی اس بات کی وضاحت نہیں ہے کہ وضو کا یہ حکم مس بالشھوت کی صورت میں ہے یا بلا شہوت کے، نیز حائل کی صورت میں ہے یا بلا حائل کی، برخلاف حضرت طلق کی روایت کے لہذا حضرت طلق کی روایت راجح ہوگی (۲) حضرت طلق کی روایت کی تائید اکثر صحابہ اور تابعین کے اقوال و آثار سے ہوتی ہے برخلاف حضرت بسرہؓ کی روایت کے (۳) حضرت بسرہؓ کی روایت کے اندر اضطراب ہے اس کے رواۃ پر کلام ہے لہذا حضرت طلق والی روایت کو ترجیح ہوگی۔

نظر کا حاصل:

یہ ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی نے ذکر کو باطن کف یعنی ہتھیلی کے بجائے ظاہر کف یعنی ہتھیلی کے پشت سے چھولیا یا اس کے علاوہ کلائی سے ذکر کو چھولیا تو یہ ناقض وضو نہیں ہے لہذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ باطن کف سے چھونے کی صورت میں بھی نقض وضو نہیں ہوگا۔

باب المسح علی الخفین کم وقته للمقیم والمسافر (ص ٤٨)

اس باب میں مسح علی الخفین کا ذکر ہے مسح علی الخفین موقت ہے یا نہیں اس سلسلہ میں بھی دو قول ہیں۔

قول اول:

کوئی وقت مقرر نہیں ہے جب تک چاہے کرتا رہے یہ مسلک امام مالک، حسن بصری، حضرت عمر، ابن عمر، عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہم کا ہے کتاب میں فذھب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

وقت مقرر ہے اور وہ برائے مقیم ایک دن اور ایک رات اور برائے مسافر تین دن وتین رات یہ مسلک حضرات احناف، امام احمد، شوافع، بلکہ جمہور علماء کا ہے کتاب میں وخالفھم فی ذلک آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضرت عمارؓ کی روایت جس کے اندر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ میں مسح علی الخفین کرسکتا ہوں تو فرمایا کہ ہاں کرسکتے ہو پھر سوال کیا کہ کتنے دن تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا دو دن پھر سوال کیا تو جواب دیا تین دن اسی طرح سات دن تک پہونچ گئے اور آخر میں فرمایا کہ جب تک ضرورت ہو کرتے رہو اس سے پتہ چلا کہ مدت متعین نہیں ہے (۲) عقبہ بن عامرؓ کی روایت جس میں ہے کہ میں جرموق پہن کر حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوا تو حضرت عمرؓ نے سوال کیا کہ تم نے کتنے دن تک مسح کیا تو میں نے جواب دیا کہ ایک ہفتہ تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تم نے سنت پر عمل کیا۔

جواب:

حضرت عمرؓ کا یہ فرمانا کہ تم نے سنت پر عمل کیا یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ہو۔ بلکہ ہوسکتا ہے کہ حضرت عمرؓ کی اپنی رائے ہو جس کو انہوں نے سنت سے تعبیر کیا نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث متواترہ میں مسح علی الخفین کے لئے تحدید اور حد بندی کی گئی ہے جیسا کہ حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ وغیرہ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے۔

دلیل قول دوم والوں کی،

حضرت علی، ابن مسعود، صفوان بن عسال حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہم کی روایات ہیں جن میں برائے مقیم ایک دن وایک رات اور برائے مسافر تین دن و تین رات مسح کرنے کا ذکر ہے اس سے پتہ چلا کہ وقت مقرر ہے۔

باب ذکر الجنب والحائض والذی لیس علی وضوء وقرائتھم القرآن

اس باب میں جنبی، حائضہ اور محدث کا حکم مذکور ہے یعنی ان لوگوں کے لئے حالت جنابت یا حالت حیض یا حالت حدث میں ذکر واذکار کرنا کیسا ہے؟ تو یاد رہے کہ جنبی اور حائضہ کے لئے قرآن پڑھنا جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ حضرت عمرؓ کے عمل اور فتویٰ سے معلوم ہوتا ہے کہ جنبی کے لئے قرأۃ قرآن ناجائز ہے۔ البتہ دیگر اذکار تو ان کے لئے اجازت ہے مثلاً درود پڑھنا اور سلام کا جواب دینا وغیرہ، البتہ جس کو حدث اصغر لاحق ہو تو ایسے لوگوں کے بارے میں علماء کے تین قول ہیں۔

قول اول:

محدث کے لئے ذکر واذکار مطلقاً جائز نہیں ہے یعنی نہ تو قرآن پڑھ سکتا ہے اور نہ سلام کا جواب دے سکتا ہے اور نہ دیگر اذکار کر سکتا ہے، یہ مسلک حسن بصری ابوالعالیہ، عکرمہ، ابن مسعود، ابن عمر رضی اللہ عنہم کا ہے، کتاب میں فذھب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

محدث کے لئے رد سلام کی غرض سے تیمم کرنا جائز ہے یعنی تیمم کر کے جواب دے سکتا البتہ باقی اذکار کے لئے وضو کرنا ضروری ہوگا یہ مسلک بعض محدثین کا ہے

کتاب میں پہلے وخالفهم فی ذلک آخرون کے مصداق یہی ہیں۔

قول سوم:

محدث کے لئے ہر قسم کے اذکار جائز ہیں یہاں تک کہ قرآن کا پڑھنا بھی جائز ہے یہ مسلک حضرات ائمہ اربعہ بلکہ جمہور کا ہے، کتاب میں دوسرے آخــرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضرت مہاجر ابن قنفذؓ کی روایت جس میں بیان کیا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حالت حدث میں تھے ایک صحابی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب نہیں دیا بلکہ پہلے وضو کیا پھر جواب دیا اس سے پتہ چلا کہ حالت حدث میں ذکر اللہ جائز نہیں ہے۔

دلیل قول دوم والوں کی:

حضرت ابوالجہیمؓ کی روایت جس کے اندر ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو انہوں نے سلام کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمّم کیا اور پھر اس کا جواب دیا اس سے پتہ چلا کہ رد سلام کے لئے تیمّم کرنا جائز ہے اور دیگر اذکار کے لئے وضو کرنا ہی ضروری ہوگا۔

دلیل قول سوم والوں کی:

بہت ساری احادیث ہیں چنانچہ حضرت علیؓ، عائشہؓ، معاذ بن جبلؓ، ابن عمرؓ کی روایات جن کے اندر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کی تعلیم ہر حالت میں دیتے تھے البتہ صرف حالت جنابت میں نہیں دیتے تھے اور یاد رہے کہ قرآن کی تعلیم اشرف الاذکار ہے تو جب اشرف الاذکار ہر حالت میں جائز ہے تو دیگر اذکار بدرجہ اولیٰ جائز

ہوں گے۔

نوٹ:

ماقبل میں ہر فریق نے دلیل کے ذریعہ اپنا اپنا مذہب ثابت کیا تو اب تمام روایات کے اندر تعارض ہوگیا۔

دفع تعارض:

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس کی تطبیق کی صورت یہ ہے کہ ہمیں اس بارے میں یہ غور کرنا ہے کہ ان مذکورہ روایات میں کون سی روایت مقدم اور کون سی مؤخر ہے تا کہ مقدم کو منسوخ اور مؤخر کو ناسخ قرار دیں۔ چنانچہ تحقیق کے بعد معلوم ہوا کہ ممانعت والی روایت پہلے کی ہے اور اباحت والی روایت بعد کی ہے اس پر قرینہ اور دلیل حضرت عبداللہ بن الفغویؓ کی روایت ہے جس میں ہے کہ ابتداءً تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم حالت حدث میں اذکار نہیں کرتے ردسلام بھی نہ کرتے مگر جب آیت وضو یاایھا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ الخ نازل ہوگئی تو اب حالت حدث میں بھی ذکرو اذکار کرنے لگے، لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ ممانعت والی روایت منسوخ ہے اور اباحت والی روایت ناسخ ہے۔

باب حکم بول الغلام والجاریۃ قبل ان یاکلا الطعام (ص ۵۵)

اس باب میں اس بول غلام اور بول جاریہ کا حکم بیان کیا گیا ہے جو صرف ماں کے دودھ پینے پر اکتفا کرتے ہوں اور کوئی غذا نہ کھاتے ہوں اس بارے میں بھی دو قول ہیں۔

قول اول:

بول غلام میں نضح یعنی چھینٹا دینا کافی ہے اور بول جاریہ میں غسل ضروری ہے یہ

مسلک حضرات شوافع، اما احمد، اسحٰق بن راہویہ، ظواہر، حسن بصری کا ہے کتاب میں فذھب قوم کے مصداق یہی لوگ ہیں۔

قول دوم:

بول غلام و بول جاریہ دونوں کا غسل ضروری ہے البتہ بول جاریہ کے غسل میں مبالغہ ضروری ہے یہ مسلک حضرات احناف، مالک، سفیان ثوری، سعید بن المسیب، حسن بن حی کا ہے کتاب میں **وخالفھم فی ذلک آخرون** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول کی:

حضرت علیؓ اور عائشہؓ، ام الفضلؓ کی روایات ہیں جن میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا **یغسل بول الجاریہ وینضح بول الغلام**۔

جواب:

اس سلسلہ کی جتنی بھی روایات آئی ہیں ان میں چار قسم کے الفاظ وارد ہوئے ہیں (۱) صب جس کے معنی بالاتفاق بہانے کے ہیں اور اسی کو غسل کہتے ہیں (۲) **اتباع** بمعنی پیچھے لگا دینا یعنی نجاست زائل کرنے کے لئے پانی پیچھے لگا دینا (۳) **نضح** اس کے معنی بھی غسل ہی کے آتے ہیں جیسا کہ ارشاد فرمایا **انی لا عرف مدینۃ ینضح البحر بجانبھا** اس حدیث کے اندر بالاتفاق نضح کے معنی غسل کے ہیں۔ (۴) رش بمعنی چھینٹا دینا مگر چونکہ بعض روایات کے اندر صراحت کے ساتھ لفظ **غسل** وارد ہوا ہے اس لئے تعارض سے بچنے کے واسطے رش کے معنی بھی غسل ہی کے ہوں گے تا کہ تعارض نہ رہے۔

نظر کا حاصل:

قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ دونوں کا حکم ایک ہی ہو کیونکہ جب غلام اور جار
بطور غذا کے کھانا شروع کر دیں تو اب بالاتفاق دونوں کے بول کا غسل ضروری ہے
قبل الطعام بھی دونوں کا حکم ایک ہی ہو اور چونکہ اس پر بھی اتفاق ہے کہ بول جاریہ قبل
الطعام ناپاک ہے اور غسل ضروری ہے لہٰذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بول غلام قبل الطعا
کا بھی حکم یہی ہو۔

باب الرجل لایجد الانبیذ التمر هل یتوضأ به او یتیم

اس باب میں نبیذ تمر کے مسئلہ کا ذکر ہے پہلے یہ جان لیں کہ نبیذ تین قسم کی ہو
ہیں (۱) چھوہاروں کو پانی میں ڈال کر اتنی دیر چھوڑ دیا جائے کہ نہ حلاوت اور نہ نشہ پ
ہو اس سے بالاتفاق وضو کرنا جائز ہے (۲) چھوہاروں کو پانی میں ڈال کر اتنی دیر چھوڑ
جائے کہ حلاوت اور نشہ دونوں پیدا ہو جائیں اس سے بالاتفاق وضو کرنا جائز نہیں
ہے (۳) چھوہاروں کو پانی میں ڈال کر اتنی دیر چھوڑ دیا جائے کہ صرف حلاوت پیدا
البتہ نشہ پیدا نہ ہو تو اس کے اندر اختلاف ہے اور اس باب کے اندر دراصل اسی کا ذ
ہے اس بارے میں تین قول ہیں مگر مصنف نے صرف دو کو ذکر کیا ہے۔

قول اول:

اگر خالص پانی موجود نہ ہو تو اسی نبیذ سے وضو کرنا متعین ہے یہ مسلک حضر
امام اعظم، اوزاعی، حسن بصری، عکرمہ، ابن عباسؓ کا ہے فذهب قوم کے مصداق
حضرات ہیں۔

قول دوم:

اس نبیذ سے وضو نہیں کیا جائے گا بلکہ صرف تیمّم کیا جائے گا، یہ مسلک حضرات ائمہ ثلاثہ یعنی شوافع، امام احمد، امام مالک اور امام ابو یوسف و جمہور علماء اور امام طحاوی کا ہے کتاب میں وخالفهم فی ذلک آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول سوم:

اس نبیذ سے وضو بھی کرے تیمّم بھی کرے یہ مسلک حضرت امام محمد کا ہے مگر مصنف نے اس کو ذکر نہیں کیا ہے۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ابن مسعودؓ لیلۃ الجن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو وہاں وضو کی ضرورت ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعودؓ سے پانی طلب کیا تو انہوں نے نبیذ پیش کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی سے وضو کیا اور فرمایا شراب طھور.

جواب:

مذکورہ روایت خبر واحد ہے متواتر نہیں اس لئے آیت قرآنیہ کے خلاف اس کو حجت قرار نہیں دے سکتے (۲) اس حدیث کی سند میں ابن لہیعہ اور حنش صنعانی کا واسطہ آ رہا ہے جو متکلم فیہ ہیں (۳) ابن مسعودؓ اپنی معیت کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ لیلۃ الجن کے واقعہ میں انکار کرتے ہیں بہر حال روایت میں تعارض ہو گیا اسی وجہ سے حضرات احناف کا مفتیٰ بہ قول وہی ہے جو ابو یوسفؒ کا ہے۔

نظر کا حاصل:

جس طرح نبیذ تمر کے علاوہ دوسری نبیذ مثلاً نبیذ زبیب سے بالاتفاق وضو کرنا

جائز نہیں ہے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ نبیذ تمر سے بھی وضو جائز نہ ہو (۲) وجود ماء کی شکل میں بالاتفاق نبیذ سے وضو کرنا جائز نہیں تو اس سے پتہ چلا کہ نبیذ تمر خالص پانی کے حکم میں نہیں ہے لہٰذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ عدم ماء کی صورت میں بھی اس نبیذ سے وضو کرنا جائز نہ ہو۔

باب المسح علی النعلین (ص ۵۸)

اس باب میں جوتوں پر مسح کرنا کیسا ہے اس کا ذکر ہے اس بارے میں بھی دو قول ہیں۔

قول اول:

جوتوں پر مسح کرنا جائز ہے جیسا کہ موزوں پر کیا جاتا ہے یہ مسلک حضرت اوس بن ابی اوسؓ، ابن عمرؓ اور حضرات ظواہر کا ہے کتاب میں **فذھب قوم** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

جوتوں پر مسح نہیں کیا جائے گا یہ مسلک حضرات ائمہ اربعہ اور جمہور کا ہے کتاب میں **وخالفھم فی ذلک آخرون** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضرت علیؓ اور حضرت اوسؓ کی روایت ہے جس میں ہے کہ اوس ابن ابی اوسؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نعلین پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے اس سے معلوم ہوا کہ مسح علی النعلین جائز ہے۔

جواب:

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مسح علی النعلین کیا تھا اس میں احتمال ہے کہ آپ

صلی اللہ علیہ وسلم جوربین پہنے ہوئے ہوں اور اصلاً وقصداً جوربین پر ہی مسح کیا ہو اور تبعاً وضمناً مسح علی النعلین کیا ہو اور جوربین پر مسح کے ہم بھی قائل ہیں۔

نظر کا حاصل:

اگر نعلین پر مسح کو جائز قرار دیا جائے تو اس کی شکل مسح علی الخفین جیسی ہوگی اور یاد رہے کہ مسح علی الخفین اس وقت جائز ہے جب کہ وہ ساتر القدمین ہوں حتی کہ اگر موزہ تین انگلی کے بقدر پھٹ گیا تو اب مسح کرنا اس پر جائز نہیں ہوتا ہے اور نعلین تو ساتر القدمین ہوتا ہی نہیں لہذا نظر کا تقاضا یہ ہے کہ نعلین پر بھی مسح جائز نہ ہو۔

باب المستحاضة كيف تتطهر للصلوٰة (ص ۵۹)

اس باب میں مستحاضہ عورت کے لئے طہارۃ یعنی وضو اور غسل کے بارے میں حکم شرعی کیا ہے تو اس بارے میں دو قول ہیں۔

قول اول:

ایسی عورت ہر نماز کے واسطے نیا غسل کرے گی یہ مسلک حضرت عکرمہ، سعید بن المسیب، سعید بن الجبیر، حضرت قتادہ، مجاہد اور ظواہر کا ہے کتاب میں فذهب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

ایسی عورت جمع بین الصلوٰۃ کے واسطے ایک غسل کرے گی گویا کہ ایک دن ورات میں تین غسل کرے گی یہ مسلک حضرت عطاء ابن ابی رباح، ابراہیم نخعی، عبداللہ بن شداد، سالم بن عبداللہ، قاسم بن محمد، منصور بن معتمر کا ہے اور حضرت ابن عباسؓ اور علیؓ سے بھی یہی مروی ہے کتاب میں پہلے وخالفهم فی ذلک آخرون کے مصداق

یہی حضرات ہیں۔

قول سوم:

ایسی عورت ایام حیض میں نماز روزہ کچھ نہیں کرے گی البتہ ایام حیض گذرنے پر ایک غسل کرے گی اس کے بعد ہر نماز کے لئے صرف نیا وضو کرے گی، یہ مسلک حضرات ائمہ اربعہ بلکہ جمہور علماء کا ہے کتاب میں دوسرے **وخالفهم فی ذلک** آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضرت ام حبیبہ بنت جحش ؓ کی روایت ہے ان کو خود یہ عارضہ سات سال تک پیش آیا تو انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حکم شرعی معلوم کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو غسل لکل صلوٰۃ کا حکم دیا۔

جواب:

یہ مذکورہ حکم بطور استحبابی تھا وجوبی نہیں تھا (۲) یہ حکم آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور علاج کے دیا تھا (۳) یہ حکم ابتداءً تھا بعد میں منسوخ ہو گیا تھا اور اس کے لئے ناسخ جمع بین الصلوٰتین والی روایت ہے۔

دلیل قول دوم والوں کی:

حضرت زینب بنت جحش ؓ کی روایت ہے کہ جب خود ان کو یہ مرض لاحق ہو گیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا حکم معلوم کیا تو فرمایا جمع بین الصلوٰتین کے لئے غسل کر لیا کرو یعنی ظہر وعصر کے لئے ایک غسل اور مغرب وعشاء کے لئے ایک غسل اور برائے فجر ایک غسل۔

دلیل قول سوم والوں کی:

حضرت عائشہؓ کی روایت جس کے اندر ہے کہ جب حضرت فاطمہ بنت ابی جیشؓ کو یہ مرض لاحق ہوگیا تھا تو انہوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حکم معلوم کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انقطاع حیض پر صرف ایک غسل کا اور اس کے بعد وضو لکل صلوٰۃ کا حکم دیا۔

نوٹ:

قول دوم والوں کی روایت یعنی جمع بین الصلوٰتین بغسل واحد اور قول سوم والوں کی روایت یعنی وضو لکل صلوٰۃ کے درمیان تعارض ہوگیا اس کا دفعیہ کیا ہے تو مصنف نے فرمایا۔

دفع تعارض:

جمع بین الصلوٰتین والی روایت بھی منسوخ ہے اور اس کے لئے ناسخ وضو لکل صلوٰۃ والی روایت ہے کیونکہ حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد انقطاع حیض پر ایک غسل اور بقیہ کے لئے وضو لکل صلوٰۃ کا حکم دیا تھا۔

نوٹ:

اب ائمہ اربعہ کے درمیان اختلاف ہوگیا مستحاضہ عورت وضو لکل صلوۃ کرے گی یا لوقت کل صلوٰۃ کرے گی تو اس بارے میں بھی دو قول ہیں۔

قول اول:

حضرات شوافع، امام مالک، امام احمد، سفیان ثوری کے نزدیک وضو لکل صلوٰۃ کرے گی۔

قول دوم:

وضو لوقت کل صلوٰۃ کرے گی یہ مسلک حضرات احناف کا ہے اور اس وقت جتنی

چاہے نماز پڑھے خواہ ادا ہو یا قضا فرض ہو یا سنن۔

دلیل شوافع کی:

وہ روایات ہیں جن کے اندر توضأ لکل صلوۃ کے الفاظ وارد ہیں اور قضا کے لئے الگ سے نیا وضو کرے۔

جواب:

اس کا لام وقت کے معنی کے واسطے ہے جیسا کہ قرآن کے اندر ہے اقم الصلوۃ لدلوک الشمس ایسے ہی اہل عرب کا مقولہ ہے اتیک لصلوۃ الظهری ای لوقت صلوۃ الظهر.

دلیل احناف کی:

وہ روایات ہیں جن میں تتوضأ لوقت کل صلوۃ کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔

نظر کا حاصل:

اس پر سب متفق ہیں کہ اگر کسی نے مثلاً نماز ظہر کے لئے وضو کیا اور وہ پھر کسی وجہ سے نماز ظہر نہ پڑھ سکا حتیٰ کہ ظہر کا وقت نکل گیا تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا اور عصر کے واسطے نیا وضو کرنا ہوگا تو دیکھئے اگر ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا ضروری ہوتا تو اب اس کا وضو نہیں ٹوٹنا چاہئے تھا کیونکہ اس نے تو ابھی نماز ہی نہیں پڑھی لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ فراغ عن الصلوۃ ناقض وضو نہیں ہے بلکہ مرور وقت اور خروج وقت ناقض وضو ہے اور یہی احناف کا بھی مسلک ہے (۲) اگر کسی مستحاضہ نے کسی نماز کے لئے وضو کیا اور اس نماز کو پڑھ بھی لیا پھر اگر یہ اسی وضو سے سنن ونوافل پڑھنا چاہے تو بالاتفاق پڑھ سکتی ہے لہٰذا اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ فراغ عن الصلوۃ ناقض نہیں ہے بلکہ مرور وقت ناقض ہے کیونکہ اگر فراغ عن الصلوۃ ناقض ہوتا تو پھر شوافع کے نزدیک اس وضو سے سنن و

نوافل کا پڑھنا جائز نہیں ہوتا مگر وہ بھی جائز قرار دے رہے ہیں۔اس کے بعد مصنف نے دو نظر اور پیش کیا ہے جس کو کتاب کے اندر دیکھا جاسکتا ہے۔

باب حکم بول مایو کل لحمه (ص ٦٤)

اس باب میں ماکول اللحم جانور کے پیشاب کا حکم بیان کیا گیا ہے تو اس بارے میں بھی دو قول ہیں۔

قول اول:

بول ماکول اللحم پاک ہے لہٰذا اس کا پینا جائز ہے یہ مسلک امام محمد، امام زفر، امام مالک، امام احمد، عطا، ابراہیم نخعی، سعید بن المسیب کا ہے کتاب میں **فذهب قوم** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

دیگر جانوروں کے بول کی طرح بول ماکول اللحم بھی ناپاک ہے یہ مسلک امام اعظم، شوافع، ابو یوسف، ابو ثور بلکہ جمہور علماء کا ہے کتاب میں **وخالفهم فی ذلک آخرون** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضرت انسؓ کی روایت جس کے اندر قبیلۂ عرینہ کا واقعہ مذکور ہے اس کے اندر ہے کہ حضور نے عرنیین کو بول ابل پینے کا حکم دیا تھا تو اسی پر قیاس کر کے دیگر ماکول اللحم کے بول کو بھی پاک قرار دیا۔

جواب:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بغرض علاج ان کو شرب ابوال ابل کا حکم دیا تھا گویا

کہ یہ ایک جزئی واقعہ تھا اس سے عمومی طور پر بول ماکول اللحم کی طہارت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے جیسا کہ ایک جنگ کے موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بغرض علاج عبدالرحمان بن عوفؓ کو ریشم پہننے کا حکم دیا تھا لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بغیر عذر کے بھی مردوں کیواسطے ریشم کا پہننا جائز ہو۔

دلیل قول دوم والوں کی:

وہ روایت جس کے اندر استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منه کے الفاظ آئے ہیں۔

نظر کا حاصل:

جیسا کہ اوپر معلوم ہوا کہ فریق اول کے نزدیک ابوال ابل پاک ہے لیکن دماء ابل بالاتفاق ناپاک ہے تو اب ہم نے غور کیا تو پتہ چلا کہ ابوال کا حکم لحوم جیسا نہیں ہوگا بلکہ دماء جیسا ہوگا دیکھئے لحوم انسان بالاتفاق پاک ہے اور دماء انسان ناپاک ہے اور بول انسان بالاتفاق ناپاک ہے تو اسی سے پتہ چلا کہ ابوال انسان کو دماء انسان پر قیاس کیا گیا ہے اسی وجہ سے ناپاک ہے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ابوال ابل کا قیاس لحوم پر نہ ہو بلکہ دماء پر ہو اور یہ ظاہر ہے کہ دماء ابل ناپاک ہے لہٰذا ابوال ابل بھی ناپاک ہوگا۔

باب صفة التيمم كيف هي

اس باب کے اندر تیمم کا ذکر ہے اس باب میں دو اختلافی مسئلے ہیں مگر مصنف نے صرف ایک کو ذکر کیا ہے۔

مسئلہ (۱) تیمم کے واسطے کتنی ضرب ہیں۔

صرف ایک ضرب ہے یہ مسلک امام احمد، اسحٰق بن راہویہ اور اوزاعی کا ہے

دو ضرب ضروری ہے یہ مسلک حضرات احناف شوافع مالکیہ بلکہ جمہور کا ہے

(۳) تین ضرب ہوں گی یہ مسلک محمد بن سیرین اور سعید ابن المسیب کا ہے مصنف نے اس مسئلہ کو ذکر نہیں کیا ہے۔

مسئلہ (۲) محل مسح کیا ہے؟

تو اس باب میں دراصل اسی کا ذکر ہے۔

قول اول:

یدین کا مسح رسغین تک ہوگا یہ مسلک امام احمد، اسحٰق بن راہویہ، عطاء ابن ابی رباح، مکحول، ابن المنذر کا ہے۔

قول دوم:

یدین کا مسح مرفقین تک ہوگا یہ مسلک حضرات احناف، شوافع، سفیان ثوری، لیث بن سعد، حسن بصری، بلکہ جمہور کا ہے کتاب میں وخالفھم فی ذلک آخرون کے مصداق قول اول وقول دوم والے ہیں۔

قول سوم:

یدین کا مسح منکبین اور ابطین تک ہوگا یہ مسلک امام زہری کا ہے کتاب میں فذھب قوم کے مصداق یہی ہیں۔

دلیل قوم سوم والوں کی:

حضرت عمار بن یاسرؓ کی روایت جس کے اندر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں تھا جس وقت آیت تیمّم نازل ہوئی تو نزول کے بعد صحابہ کی ایک جماعت نے منکبین اور ابطین تک مسح کیا لہٰذا معلوم ہوا کہ منکبین تک مسح کرنا ضروری ہے۔

جواب:

ہوسکتا ہے کہ مذکورہ بالا طریقہ کیفیت تیمّم کے نزول سے پہلے کا ہو اسی وجہ سے صحابہ نے اپنے اپنے اجتہاد سے تیمّم کیا جیسا کہ عروہ بن الزبیرؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے اور جیسا کہ ابن عباسؓ کی روایت میں مرفقین کی صراحت ہے۔

دلیل قول دوم والوں کی:

حضرت ابن عباسؓ کی وہ روایت جس میں مسح علی المرفقین کی صراحت ہے۔

نظر کا حاصل:

چونکہ وضو میں مرفقین تک یدین کا غسل ضروری ہے تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ جو اس کا نائب (تیمّم) ہو اس کا بھی حکم ایک ہی ہو یعنی مسح بھی مرفقین تک ہی ہو۔

(۲) تیمّم میں رأس اور رجلین کو بالکل ساقط کر دیا پھر وجہ اور یدین میں سے بھی چہرہ کا مسح من کل الوجوہ ضروری ہے یعنی جس طرح وضو میں چہرہ کو مکمل دھونا ضروری ہے تو اسی طرح بالاتفاق تیمّم میں چہرہ کا مسح بھی مکمل کرنا ضروری ہے اب رہ گیا یدین کا مسئلہ تو جس طرح یدین کا غسل مرفقین تک ضروری ہے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یدین کا مسح بھی من کل الوجوہ باقی رہے اور وہ مرفقین تک ہے۔

باب غسل یوم الجمعة (ص ٦٧)

اس باب میں غسل یوم جمعہ کے حکم کا ذکر ہے تو اس بارے میں دو قول ہیں۔

قول اول:

اس دن غسل کرنا واجب ہے یہ مسلک ظواہر، حسن بصری، عمار بن یاسرؓ، ابو ہریرہؓ

کا ہے اور امام احمد کی ایک روایت یہی ہے کتاب میں فـذهـب قـوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

اس دن غسل سنت یا مستحب ہے یہ مسلک امام اعظم، شوافع، مالکیہ کا ہے اور امام احمد کی ایک روایت ہے اور جمہور فقہاء وصحابہ کا یہی مسلک ہے کتاب میں وخـالـفهـم فی ذلک آخرون کے مصداق یہی ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

بہت سارے صحابہ مثلاً ابن عمر، حضرت عمر، عائشہ، حفصہ، جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہم وغیرہ کی روایات ہیں۔ ان میں بعض روایت کے اندر صیغہ امر واقع ہوا ہے جو عموماً وجوب پر دلالت کرتا ہے اور بعض روایات کے اندر لفظ حق وارد ہوا ہے لہٰذا ان روایات سے معلوم ہوا کہ اس دن غسل کرنا واجب ہے۔

جواب:

فریق اول نے جتنی روایات پیش کی ہیں وہ وجوب پر دلالت نہیں کرتی بلکہ استحباب پر دلالت کرتی ہیں اور رہ گیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا صیغہ امر استعمال فرمانا یہ ایک خاص علت کی وجہ سے تھا جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ وعائشہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے لیکن وہ علت اب ختم ہوگئی لہٰذا اب زیادہ سے زیادہ سنت یا مستحب رہے گا۔

باب الاستجمار (ص ۷۲)

اس باب کے اندر استجمار یعنی استعمال احجار کا ذکر ہے یعنی احجار کا عدد متعین ہے یا نہیں ایسے ہی طاق کی رعایت مستحب ہے یا نہیں تو اس بارے میں دو قول ہیں۔

قول اول:

تین کا عدد متعین ہے لہٰذا اگر تین سے کم ڈھیلوں سے استنجاء کیا تو طہارت حاصل نہیں ہوگی یہ مسلک حضرات شوافع، امام احمد، اسحٰق بن راہویہ، ابوثور، سعید ابن المسیب کا ہے کتاب میں **فذهب قوم** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

نہ عدد واجب ہے اور نہ طاق کی رعایت واجب ہے بلکہ ازالہ ہو جائے تو کافی ہے یہ مسلک حضرات احناف، مالکیہ، داؤد ظاہری کا ہے کتاب میں **وخالفهم فی ذلک آخرون** کے مصداق یہی حضرات ہیں البتہ ان کے نزدیک تین عدد کا استعمال مستحب ہے۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضرت ابو ہریرہ، عائشہؓ، سلمان فارسی رضی اللہ عنہم کی روایات جن کے اندر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان **من استجمر فلیوتر** اور چونکہ دیگر روایات کے اندر اس کی تفسیر تین ڈھیلوں سے کی گئی ہے اسی وجہ سے کہا جائے گا تین ڈھیلوں کا استعمال واجب ہے۔

جواب:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان **من استجمر فلیوتر** یا تین ڈھیلا لیجانے کا حکم دینا بطور وجوب کے نہیں تھا بلکہ بطور استحباب کے تھا جیسا کہ ابو ہریرہؓ کی روایت **من اکتحل فلیوتر** اور **من استجمر فلیوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج** اس سے معلوم ہوا کہ طاق عدد واجب نہیں بلکہ صرف مستحب ہے۔

دلیل قول دوم والوں کی:

حضرت ابن مسعودؓ والی روایت لیلۃ الجن والا واقعہ جس کے اندر ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈھیلا طلب کیا تو ابن مسعودؓ نے ایک خشک لید اور دو ڈھیلا لاکر دیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو ڈھیلوں کو رکھ لیا اور لید کو پھینک دیا اس سے پتہ چلا کہ دو ڈھیلوں سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے استنجاء کیا۔

نظر کا حاصل:

استنجاء بالاحجار کو استنجاء بالماء پر قیاس کریں گے چنانچہ اگر بول و براز کے بعد استنجاء بالماء کیا اس کے اندر بالاتفاق عدد متعین نہیں ہے اور نہ ہی طاق کی رعایت واجب ہے بلکہ اگر صرف محل بول و غائط کو ایک مرتبہ دھویا اور اسی سے رنگ و بو زائل ہوگئی تو بس اب طہارۃ حاصل ہوگئی تو پتہ چلا کہ استنجاء بالماء سے صرف ازالۂ نجاست مقصود ہے علیٰ ہٰذا القیاس استنجاء بالاحجار میں بھی کوئی عدد متعین نہ ہوگا بلکہ اگر صرف ایک ہی ڈھیلا سے انقاء ہو جائے یہ کافی ہوگا طہارۃ حاصل ہو جائے گی۔

باب الاستجمار باالعظام (ص ۷۳)

اس باب کے اندر استنجاء بالعظام کے حکم کا ذکر ہے اس کے اندر بھی دو قول ہیں۔

قول اول:

جائز نہیں ہے اگر کسی نے کرلیا تو اب اعادہ ضروری ہوگا یہ مسلک حضرات شوافع، امام احمد، اسحٰق بن راہویہ، سفیان ثوری اور ظواہر کا ہے اور امام مالک کی ایک روایت یہی ہے کتاب میں فذھب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

ہڈی سے استنجاء کرنا مکروہ تحریمی ہے اگر کسی نے کرلیا اور ازالہٗ نجاست ہوگیا تو طہارۃ حاصل ہوگئی اعادہ کی ضرورت نہیں ہے یہ مسلک حضرات احناف، اور مشہور قول امام مالک کا ہے کتاب میں **وخالفهم فی ذلک آخرون** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضرت ابن مسعود، سلمان فارسی، ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم کی روایات جن کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے استنجاء بالعظام سے منع کیا اور یہ ممانعت اسی وجہ سے ہے کہ ہڈی سے طہارۃ حاصل نہیں ہوتی۔

جواب:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ ممانعت اس وجہ سے نہیں کہ ان سے طہارۃ ہی حاصل نہیں ہوتی بلکہ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ ہڈی اور لید یہ دراصل جنات کی خوراک ہے اسی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو آدم کو منع کیا۔

باب الجنب يريد النوم او الاكل او الشرب او الجماع

اگر جنبی آدمی حالت جنابت میں سونا یا کھانا یا پینا یا دوبارہ جماع کرنا چاہے تو اس کا کیا حکم ہے اس باب میں اسی کا ذکر ہے۔

اس باب کے اندر مصنف نے اولاً مسئلہ نوم کو ذکر کیا ہے یعنی اگر حالت جنابت میں سونا چاہے تو کیسا ہے اس بارے میں تین قول ہیں۔

قول اول:

جنبی آدمی کے لئے قبل النوم وضو کرنا صرف مباح ہے یہ مسلک قاضی

ابو یوسف، سفیان ثوری، سعید ابن المسیب اور ابن حزم ظاہری کا ہے کتاب میں فذہب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

جنبی کے لئے وضو قبل النوم واجب ہے یہ مسلک داؤد ظاہری اور ابن حبیب مالکی کا ہے۔

قول سوم:

جنبی کیلئے وضو قبل النوم مستحب ہے یہ مسلک ائمہ اربعہ امام محمد، اسحٰق بن راہویہ بلکہ جمہور کا ہے کتاب میں وخالفھم فی ذلک آخرون کے مصداق قول دوم و سوم والے ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حالت جنابت میں ہی سو جاتے تھے اور پانی چھوتے بھی نہیں تھے چہ جائیکہ وضو فرمائیں اس سے پتہ چلتا ہے کہ جنبی کے لئے وضو قبل النوم مستحب بھی نہیں ہے۔

جواب:

مذکورہ بالا روایت کے دوسرے طریق جو مفصلاً ہے اس کے اندر وضو قبل النوم کا بھی ذکر ہے جیسا کہ ابو اسحٰق کے دوسرے شاگرد روایت کرتے ہیں نیز حضرت عائشہؓ کا خود اپنا فتویٰ بھی وضو قبل النوم کا تھا تو جب عائشہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بغیر وضو سوتے دیکھا تھا تو پھر وضو کرنے کا فتویٰ کیوں دیتی تھیں لہٰذا کہنا پڑے گا کہ لا یمس الماء کا مطلب ہوگا کہ برائے غسل پانی نہیں چھوتے تھے البتہ وضو کر کے سوتے تھے اور امام نوویؒ نے فرمایا کہ دراصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمومی اور اکثری عمل وضو قبل النوم کا رہا

ہے البتہ کبھی کبھی بیان جواز کے لئے بغیر وضو کے سو جاتے تھے۔

حالت جنابت میں وضو قبل اکل وشرب کا حکم

قول اول:

وضو قبل اکل وشرب نہ مستحب ہے اور نہ واجب یہ مسلک ابو یوسف، حسن بن حی، سعید بن المسیب کا ہے اور امام طحاوی کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔

قول دوم:

قبل الاکل والشرب وضو کرنا واجب ہے یہ مسلک داؤد ظاہری، ابن حبیب مالکی کا ہے۔

قول سوم:

قبل الاکل والشرب وضو کرنا مستحب ہے یہ مسلک حضرات ائمہ اربعہ بلکہ جمہور علماء کا ہے۔

وجوب وضو کے قائلین کی دلیل:

ان لوگوں کا استدلال ان احادیث سے ہے جن کے اندر فلیتوضأ کے الفاظ وارد ہوئے ہیں نیز بعض روایت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل بھی ذکر کیا گیا ہے اس سے پتہ چلا کہ قبل الاکل والشرب وضو کرنا واجب ہے۔

جواب:

حضرت عائشہؓ ہی سے عروہ کے واسطے سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حالت جنابت میں جب کھانے کا ارادہ فرماتے تو صرف ہاتھ دھو لیتے لہٰذا پتہ چلا کہ وضو سے وضو لغوی مراد ہے۔

باب قبل الوضو عود الی الجماع کا حکم

قول اول:

وضو کرنا نہ واجب اور نہ مستحب ہے یہ مسلک ابو یوسف، حسن بن حی، سعید بن المسیب کا ہے۔

قول دوم:

وضو کرنا واجب ہے یہ مسلک ظواہر اور ابن حبیب مالکی کا ہے۔

قول سوم:

وضو کرنا صرف مستحب ہے یہ مسلک جمہور کا ہے۔

وجوب کے قائلین کی دلیل:

ابو سعید خدریؓ کی روایت جس میں ہے کہ اذا اتی احدکم ثم اراد ان یعود فلیتوضأ اس سے معلوم ہوا کہ عود الی الجماع کے لئے وضو کرنا واجب ہے۔

جواب:

ممکن ہے کہ وضو کا حکم اس وقت ہو جبکہ بغیر طہارۃ کے ذکر اللہ جائز نہیں تھا چونکہ جماع سے قبل بھی دعا پڑھی جاتی ہے لیکن جب آیت وضو سے یہ حکم منسوخ ہو گیا تو اب عود الی الجماع کے لئے وضو بھی نہ رہا اور حضرت عائشہؓ کی خود یہ روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم عود الی الجماع کے لئے وضو نہیں کرتے تھے۔

باب الاذان کیف ھو (۷۸)

اذان کا حکم:

(ا) واجب ہے یہ مسلک امام اوزاعی، ابن المنذر، عطاء بن ابی رباح

اور داؤد ظاہری کا ہے۔

(۲) پانچوں نماز اور جمعہ کے لئے سنت مؤکدہ ہے یہ مسلک حضرات ائمہ اربعہ کا ہے۔

(۳) فرض کفایہ ہے یہ امام احمد کی مشہور روایت ہے۔

اس باب کے اندر مصنف نے دو مسئلے ذکر کئے ہیں۔

مسئلة التربيع

یعنی ابتدا اذان میں کلمۂ تکبیر کتنی مرتبہ ہے اس کے اندر دو قول ہیں۔

قول اول:

ابتداء اذان میں کلمۂ تکبیر صرف دو مرتبہ ہے یہ مسلک حضرت امام مالک، حسن بصری، محمد بن سیرین اور قاسم کا ہے کتاب میں **فذهب قوم** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

ابتداء اذان میں کلمۂ تکبیر چار مرتبہ ہے یہ مسلک حضرات ائمہ ثلثہ کا ہے کتاب میں **وخالفهم في ذلك آخرون** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضرت ابو محذورہؓ والی روایت ہے جس کے اندر کلمۂ تکبیر ابتدا میں صرف دو مرتبہ ہے۔

دلیل قول دوم والوں کی:

عبداللہ بن زیدؓ کی روایت جنہوں نے ملک نازل من السماء کو اذان پڑھتے

ہوئے خواب میں دیکھا تو اس کے اندر ابتداء میں کلمہ تکبیر چار مرتبہ تھا (۲) حضرت بلال کی اذان جس کے اندر بھی چار مرتبہ کلمہ تکبیر تھا نیز عبداللہ ابن ام مکتوم کی اذان میں بھی کلمہ تکبیر چار مرتبہ تھا بلکہ ابو محذورہؓ کی روایت جس کو امام مسلم نے روایت کیا ہے اس کے اندر بھی چار مرتبہ کا ذکر ہے۔

لہٰذا ان تمام روایات سے معلوم ہوا کہ ابتداء میں کلمہ تکبیر چار مرتبہ ہوگا۔

نظر کا حاصل:

یہ ہے کہ کلمات اذان دو قسم کے ہیں بعض تو وہ ہیں جو معاد اور مکرر ہیں جیسا کہ کلمہ تکبیر اور توحید اور بعض وہ ہیں جو غیر معاد اور غیر مکرر ہیں جیسا کہ حی علتین یہ اذان کے اندر صرف ایک جگہ ہے پھر جو کلمات معاد اور مکرر ہیں ان میں اعادہ علی النصف ہوتا ہے یعنی جتنی مرتبہ ابتداء میں کہے جائیں تو اخیر میں اس کے نصف کا اعادہ ہوتا ہے دیکھئے کلمۂ توحید ابتداء میں دو مرتبہ ہے مگر جب اخیر میں اس کا اعادہ ہوتا ہے تو صرف ایک مرتبہ کہا جاتا ہے اور چونکہ کلمہ تکبیر بھی معاد اور مکرر ہے اس لئے ضابطہ کے مطابق اس کے اندر بھی اعادہ علی النصف ہوگا اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اخیر اذان میں کلمہ تکبیر دو مرتبہ ہے لہٰذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ابتداء میں کلمہ تکبیر چار مرتبہ ہوتا کہ اعادہ علی النصف ہو سکے جیسا کہ کلمہ توحید میں ہوتا ہے۔

مسئلة الترجيع

اس باب میں مسئلہ ترجیع کا ذکر ہے اس کے اندر بھی دو قول ہیں۔

قول اول:

ترجیع مسنون ہے یہ مسلک حضرات شوافع، مالکیہ کا ہے کتاب میں فذهب

قوم الی الترجیع کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

ترجیع نہیں ہے یہ مسلک حضرات احناف اورامام احمد کا ہے کتاب میں وترکہ آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضرت ابومحذورہؓ والی روایت ہے جس کے اندر ترجیع کا ذکر ہے۔

جواب:

ابومحذورہؓ والی روایت تعلیم پر مبنی ہے لیکن ابومحذورہؓ نے اس کو ترجیع سمجھ لیا تھا (۲) علامہ ابن الجوزی نے فرمایا کہ دراصل ابومحذورہ چونکہ اس وقت ایمان نہیں لائے تھے اس وجہ سے کلمۂ شہادت دوبارہ کہلوایا تا کہ ان کے قلب کے اندر ایمان راسخ ہوجائے (۳) عبداللہ بن زیدؓ کے خواب اور حضرت بلالؓ اور ابن ام مکتومؓ کی اذان میں ترجیع نہیں تھی۔

دلیل قول دوم والوں کی:

عبداللہ بن زیدؓ کی روایت کہ ملک نازل من السماء کی اذان میں ترجیع نہیں تھی نیز حضرت بلالؓ اور ابن ام مکتومؓ کی اذان میں بھی ترجیع نہیں تھی۔

نظر کا حاصل:

یہ کہ شہادتین کے علاوہ دیگر کلمات اذان میں بالاتفاق ترجیع نہیں ہے البتہ کلمات شہادت کے بارے میں اختلاف ہے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس مختلف فیہا کو متفق علیہا پر قیاس کیا جائے اور دیگر کلمات کی طرح اس کے اندر بھی ترجیع نہ ہو۔

باب الاقامة کیف ھی

اقامت کا حکم:

(۱) واجب ہے یہ مسلک امام اوزاعی، داؤد ظاہری اور عطاء کا ہے (۲) فرض کفایہ ہے یہ مسلک امام احمد کا ہے (۳) سنت مؤکدہ ہے یہ مسلک حضرات احناف، شوافع، مالکیہ بلکہ جمہور کا ہے۔

کلمات اقامت کتنے ہیں:

اس باب میں اسی کا ذکر ہے اس بارے میں تین قول ہیں۔

قول اول:

تمام کلمات اقامت کو ایک ایک مرتبہ کہا جائے گا حتی کہ **قدقامت الصلوٰۃ** کو بھی ایک ہی مرتبہ کہا جائے گا کل کلمات اقامت دس ہوں گے یہ مسلک امام مالک، اہل مدینہ اور ربیعۃ الرائے کا ہے کتاب میں **فذھب قوم** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

کل کلمات اقامت میں ایتار ہوگا سواء **قداقامت الصلوٰۃ** کے اس طرح کل کلمات اقامت گیارہ ہو گئے یہ مسلک حضرات شوافع، امام احمد، اسحٰق بن راہویہ، ابن المنذر کا ہے کتاب میں **آخرون فی حرف واحد** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول سوم:

مثل اذان کے تمام کلمات اقامت بھی دو دو مرتبہ کہے جائیں گے اس طرح کل کلمات اقامت سترہ ہوں گے یہ مسلک حضرات احناف، سفیان ثوری، ابن مبارک،

ثوبان، مجاہد وغیرہ کا ہے کتاب میں وخالفهم في ذلك آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضرت انسؓ کی روایت جس کے اندر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ کو حکم دیا تھا کہ اذان کو شفعہ بنادیں اور اقامت میں ایتار کریں اور یہ حکم عام ہے لہٰذا قدقامت الصلٰوۃ میں بھی ایتار ہوگا۔

دلیل قول دوم والوں کی:

حضرت انسؓ ہی کی دوسری روایت ہے جس میں ہے کہ اقامت میں ایتار کا حکم دیا گیا تھا سواء قدقامت الصلٰوۃ کے۔

دلیل قول سوم والوں کی:

عبداللہ بن زیدؓ کا خواب جس میں انہوں نے ملک نازل من السماء کو اذان و اقامت کہتے سنا تھا جس میں شفعہ تھا (۲) حضرت بلالؓ کی اقامت میں بھی شفعہ تھا نیز ابو محذورہ کی روایت جس کو امام مسلم نے روایت کیا اس میں کل کلمات اذان انیس اور کل کلمات اقامت سترہ ہیں جو انہیں رسول اللہ ﷺ نے سکھلائے تھے اور سترہ اسی وقت ہوں گے جب کلمات اقامت کو بھی مثل اذان کے دو دو بار کہا جائے۔

نظر کا حاصل:

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ اخیر اذان میں کلمۂ توحید ایک مرتبہ کہا جاتا ہے اور اقامت میں بھی اخیر میں ایک ہی مرتبہ کہا جاتا ہے جب کہ آپ کے بیان کردہ ضابطہ اعادہ علی النصف کا تقاضا یہ ہے کہ اقامت کے اخیر میں بھی تنصیف ہونا چاہئے حالانکہ

آپ بھی تنصیف کے قائل نہیں ہیں اس لئے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دیگر کلمات اقامت میں بھی ایتار نہ ہو بلکہ اذان کی طرح شفعہ کیا جائے گا اور آپ کا یہ کہنا کہ اقامت، اذان کے تابع ہے یہ بھی غلط ہے اس لئے کہ اولاً تو اقامت، اذان کے فوراً بعد نہیں کہی جاتی بلکہ درمیان میں فصل بعید ہوتا ہے نیز اذان میں ترسیل مطلوب ہے اس کے برخلاف اقامت کے اندر حدر مطلوب ہے لہٰذا اس فرق کے باوجود شیٔ واحد کیسے کہا جاسکتا ہے نیز اذان میں رفعِ صوت مطلوب ہے اس کے برخلاف اقامت کے اندر رفع صوت مطلوب نہیں ہے۔ (۲) اس پر سب کا اتفاق ہے کہ حی علتین کے بعد کلمہ تکبیر دو مرتبہ کہا جاتا ہے اسی طرح اقامت میں بھی حی علتین کے بعد اس کو دو ہی مرتبہ کہا جاتا ہے جب کہ تکبیر کے اندر تنصیف ممکن ہے اس لئے نظر کا تقاضا یہ ہے کہ دیگر کلمات میں بھی تنصیف نہ کی جائے بلکہ ان کو علی حالہ اذان کی طرح باقی رکھا جائے۔

باب قول المؤذن فی اذان الصبح الصلوٰۃ خیر من النوم

اس باب میں فرمایا کہ اذان فجر میں الصلوٰۃ خیر من النوم کہنا کیسا ہے اس بارے میں بھی دو قول ہیں۔

قول اول:

اذان فجر میں اس کلمہ کا اضافہ کرنا مکروہ وممنوع ہے یہ مسلک حضرت عطاء، طاؤس بن کیسان، اسود بن یزید کا ہے اور شوافع کا قول جدید یہی ہے کتاب میں کرہ قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

اذان فجر میں اس کلمہ کا دو بار کہنا مستحب ہے یہ مسلک حضرات ائمہ اربعہ بلکہ جمہور علماء کا ہے کتاب میں آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

عبداللہ بن زیدؓ کا اثر جس میں الصلوٰۃ خیر من النوم کا ذکر نہیں ہے لہٰذا اس کا اضافہ کرنا مکروہ ہوگا۔

دلیل قول دوم والوں کی:

حضرت ابومحذورہؓ کی اذان جو الصلوٰۃ خیر من النوم کہا کرتے تھے نیز حضرت بلالؓ کو بھی بعد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کلمہ کے اضافہ کرنے کا حکم دیا تھا اور وہ بھی اس پر عمل کرتے رہے۔

باب التاذین ایّ وقت ھو بعد طلوع الفجر او قبل ذٰلک

اس باب کے اندر اذان فجر کے وقت کا ذکر ہے اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ اذان فجر کے علاوہ دیگر نمازوں کی اذان وقت سے قبل نہیں دیجا سکتی حتی کہ اگر دیدی گئی تو اس کا اعادہ ضروری ہے البتہ اذان فجر کے بارے میں اختلاف ہے اس باب کے اندر اسی کا ذکر ہے اس بارے میں دو قول ہیں۔

قول اول:

صبح صادق سے قبل دی جاسکتی ہے یہ مسلک حضرات شوافع، امام احمد، اسحٰق بن راہویہ، اوزاعی، امام ابویوسف کا ہے کتاب میں فذھب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

دیگر اذانوں کی طرح اذان فجر بھی وقت سے قبل جائز نہیں ہے حتی کہ اگر وقت

سے قبل دیدی تو اس کا اعادہ ضروری ہے یہ مسلک طرفین، زفر، حسن بصری، امام ابراہیم نخعی، علقمہ، سفیان ثوری، ابن حزم ظاہری کا ہے کتاب میں آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضرت عمرؓ، عائشہؓ، انیسہؓ کی روایات جس کے اندر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اذان بلال تمہیں دھوکہ میں نہ ڈالدے وہ رات میں اذان دیتے ہیں اس لئے کھاتے رہوحتی کہ ابن ام مکتوم اذان دیدیں اس روایت سے معلوم ہوا کہ حضرت بلالؓ صبح صادق سے قبل ہی اذان دیدیا کرتے تھے۔

جواب:

حضرت بلال کی یہ اذان برائے فجر نہیں ہوتی تھی بلکہ تہجد اور سحور کے لئے ہوتی تھی البتہ ابن ام مکتوم کی اذان نماز فجر کے لئے ہوتی تھی (۲) حضرت بلالؓ کی اذان بھی برائے نماز فجر ہوتی تھی لیکن چونکہ ان کی بینائی میں ضعف آ گیا تھا اس وجہ سے بسا اوقات صبح صادق سمجھ کر اذان دیدیا کرتے تھے اسی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو متنبہ کر دیا تھا جیسا کہ روایت سے پتہ چلتا ہے۔

دلیل قول دوم والوں کی:

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے جس کے اندر ہے کہ ایک مرتبہ حضرت بلالؓ نے رات ہی میں اذان دیدی تھی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جاؤ اعلان کر کے آؤ کہ اذان غلطی سے دیدی تھی کہیں لوگ کھاتے ہی نہ رہ جائیں اس سے پتہ چلا کہ قبل الوقت اذان فجر بھی جائز نہیں ہے نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ قبل الوقت اذان فجر

معتاد ومعروف بھی نہیں تھی اگر معروف ہوتی تو پھر اعلان کا حکم کیوں دیتے (۲) بہت سے صحابہ اور تابعین صبح صادق سے پہلے اذان فجر کے عدم جواز کے قائل تھے جیسا کہ حضرت حفصہؓ کی روایت میں ہے کہ مؤذن اس وقت تک اذان نہیں دیتا جب تک صبح صادق نہیں ہوجاتی۔

نظر کا حاصل:

یہ ہے کہ ہم اذان فجر کو دیگر اوقات کی اذانوں پر قیاس کریں گے چنانچہ ہم نے دیکھا کہ دیگر اوقات کی اذان قبل الوقت بالاتفاق جائز نہیں البتہ اذان فجر کے بارے میں اختلاف ہے اسلئے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس مختلف فیہا مسئلہ کو متفق علیہا پر قیاس کریں کہ دیگر اذانوں کی طرح اذان فجر بھی قبل الوقت جائز نہ ہو۔

باب الرجلين يؤذن احدهما ويقيم الآخر

اس باب میں فرمایا کہ اذان ایک آدمی کہے اور اقامت دوسرا آدمی کہے اسی کا ذکر ہے اس بارے میں دو قول ہیں۔

قول اول:

دوسرے آدمی کا اقامت کہنا مکروہ ہے خواہ مؤذن کو اس سے ناگواری اور کوفت ہوتی ہو یا نہیں یہ مسلک حضرات شوافع، امام احمد، اسحٰق بن راہویہ، سفیان ثوری، لیث بن سعد وغیرہم کا ہے کتاب میں **فذهب قوم** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

اگر مؤذن کو دوسرے آدمی کے تکبیر پڑھنے سے ناگواری ہوتی ہو تو اب مکروہ ہے اور اگر ناگواری نہ ہوتی ہو تو بلا کراہت جائز ہے یہ مسلک حضرات احناف، مالک،

اور اہل حجاز کا ہے کتاب میں وخالفہم فی ذلک آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضرت زیاد بن الحارث صدائی کی روایت جس کے اندر ہے کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال کو کہیں بھیج دیا تھا اتنے میں اذان کا وقت ہوگیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زیادؓ کو اذان کہنے کا حکم دیا اور جب نماز کا وقت ہوا تو بلال تشریف لے آئے اور تکبیر پڑھنے کا ارادہ کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے روک دیا اور فرمایا کہ جس نے اذان پڑھی وہی اقامت کہے گا اس سے پتہ چلا کہ اقامت کہنا مؤذن کا حق ہے۔

دلیل قول دوم والوں کی:

حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت جس کے اندر ہے کہ جب انہوں نے خواب کی اطلاع آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ بلال کو سکھلا دو کیونکہ وہ رفیع الصوت ہیں چنانچہ بلال نے اذان دی تو ابن زید کو اس فضیلت سے محروم ہونے کا رنج ہوا تب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چلو تکبیر تم پڑھ لو دیکھئے یہاں اذان پڑھنے والے اور تکبیر پڑھنے والے الگ الگ ہیں جس سے پتہ چلا کہ تکبیر دوسرا آدمی بھی پڑھ سکتا ہے۔

نظر کا حاصل:

اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ پوری اذان شئ واحد ہے اسی وجہ سے پوری اذان ایک ہی آدمی کہے گا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اذان واقامت یہ دونوں مل کر شئ واحد ہے یا شیئین متفرقین ہیں چنانچہ غور کرنے سے پتہ چلا کہ دونوں دو مختلف عمل ہیں کیونکہ دونوں کے درمیان بُعد زمانی ہوتا ہے لہٰذا دونوں کے دو الگ الگ متولی ہو سکتے ہیں ہاں البتہ

اس کا ضرور خیال رکھنا چاہئے کہ مؤذن کو نا گواری نہ ہو۔

باب مایستحب للرجل ان یقول اذا سمع الاذان (ص ۸۵)

اس باب میں دو اختلافی مسئلہ کا ذکر ہے کیفیت جواب یعنی اذان کا جواب سامع کون سے کلمات سے دے گا (۲) حکم جواب۔

کیفیت جواب

اس بارے میں بھی دو قول ہیں

قول اول:

جو کلمہ مؤذن کہے گا بعینہ وہی کلمہ سامع بھی کہے گا یہ مسلک ابراہیم نخعی، ظواہر کا ہے اور شوافع و امام احمد کی ایک ایک روایت یہی ہے کتاب میں **فذهب قوم** کے مصداق یہی حضرات ہیں

قول دوم:

جو کلمہ مؤذن کہے گا وہی کلمہ سامع بھی کہے گا سواء **حی علتین** کے کہ اس کے جواب میں **لا حول و لا قوة الا باللّٰه** کہے گا یہ مسلک حضرات احناف، حسن بصری، سفیان ثوری اور مشہور قول شوافع و امام احمد کا ہے کتاب میں **آخرون** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

ابو سعید خدریؓ اور عمرو بن العاصؓ کی روایت جس کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان **اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما یقول** ہے اس روایت کے اندر مثلیت کا ذکر ہے اور یہ عام ہے **حی علتین** کو بھی شامل ہے۔

جواب:

ان روایات کے اندر مثلیث سے مراد مثلیث اکثری ہے اور وہ ہے حی علتین کے علاوہ دیگر کلمات اور حی علتین کے جواب کے لئے حوقلتین کا ذکر ہے (۲) مؤذن حی علتین کہہ کر لوگوں کو صلوۃ وفلاح کے لئے بلاتا ہے تو اگر سامع بھی جواب میں وہی الفاظ کہنے لگے تو وہ کس کو بلائے گا گویا کہ یہ ایک قسم کی استہزا جیسی شکل بن جاتی ہے۔

دلیل قول دوم والوں کی:

حضرت عمر فاروقؓ، ابورافعؓ اور معاویہؓ کی روایت ہے جس کے اندر ہے کہ جب مؤذن حی علتین کہے تو جواب میں سامع حو قلتین کہے جس سے معلوم ہوا کہ حی علتین میں مثلیت مراد نہیں ہے۔

حکم جواب

اس بارے میں دو قول ہیں

قول اول:

اذان کا جواب دینا واجب ہے یہ مسلک حضرات ظاہریہ، ابن حبیب مالکی، صاحب محیط حنفی کا ہے کتاب میں وقد قال قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

اذان کا جواب دینا مستحب ہے یہ مسلک حضرات ائمہ اربعہ کا ہے کتاب میں آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان فقولوا مثل ما یقول المؤذن اس روایت

میں صیغہ امر واقع ہوا ہے جو برائے وجوب آتا ہے اس سے پتہ چلا کہ جواب دینا واجب ہے۔

جواب:

یہ امر برائے استحباب ہے جیسا کہ ابن مسعود کی روایت ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں تھے کسی مؤذن کے اذان کی آواز آئی جب مؤذن نے اذان دی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا علی الفطرۃ اور جب شہادتین کا کلمہ ذکر کیا تو جواب میں فرمایا خرج من النار اگر جواب دینا واجب ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم وہی کلمات جواب میں فرماتے لہٰذا اس سے پتہ چلا کہ جواب اذان واجب نہیں البتہ اتنا کہا جاسکتا ہے کہ مستحب ہے۔

باب الجمع بین الصلوٰتین کیف ھو

اس باب کے اندر جمع بین الصلوتین کا ذکر ہے واضح ہو کہ جمع بین الصلوتین کی دو صورتیں ہیں (۱) جمع صوری (۲) جمع حقیقی

جمع صوری بالاتفاق جائز ہے البتہ عرفہ اور مزدلفہ کے علاوہ دیگر مقامات میں جمع حقیقی کے بارے میں اختلاف ہے اس بارے میں بھی دو قول ہیں۔

قول اول:

جمع بین الصلوتین فی السفر جائز ہے یہ مسلک حضرات شوافع، امام احمد، امام مالک، سفیان ثوری، اسحٰق بن راہویہ کا ہے کتاب میں فذھب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں البتہ عند شوافع جمع بین الصلوتین فی الحضر بارش کی وجہ سے جائز ہے۔

قول دوم:

جمع بین الصلوتین جائز نہیں ہے مطلقاً یعنی خواہ سفر میں ہو یا حضر میں یہ مسلک

حضرات احناف، ابراہیم نخعی، حسن بصری اور اسود کا ہے کتاب میں وخالفهم في ذلک آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضرت ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، معاذ بن جبلؓ کی روایات ہیں جن کو مصنف نے شروع باب میں ذکر کیا ہے ان روایات کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں ہوتے تو جمع بین الصلوتین کرلیا کرتے تھے لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ جمع حقیقی سفر میں جائز ہے۔

جواب:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حالت سفر میں جمع بین الصلوتین کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حقیقتاً جمع کرتے تھے بلکہ ممکن ہے کہ جمع صوری کرتے ہوں جیسا کہ ابن مسعودؓ ہی کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کبھی بھی ایک نماز کو اس کے وقت سے ہٹا کر دوسرے وقت میں پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا سواء مزدلفہ اور عرفہ کے جب کہ یہی ابن مسعود فصل اول میں روایت کرچکے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حالت سفر میں جمع بین الصلوتین کرتے تھے لہٰذا اب یہی کہنا پڑے گا کہ جن روایات کے اندر جمع بین الصلوتین فی السفر کا ذکر ہے وہ جمع صوری پر محمول ہوں گی تا کہ ان کی دونوں روایتوں میں تعارض نہ ہو۔

دلیل قول دوم والوں کی:

حضرت ابوقتادہؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان نقل کیا گیا لیس فی النوم تفریط یعنی اگر سوتے ہوئے کسی نماز کا وقت نکل گیا تو یہ کوتاہی نہیں ہے بلکہ کوتاہی یہ ہے کہ بیداری کی حالت میں بلا عذر کے ایک نماز کو مؤخر کر کے دوسرے وقت

میں پڑھنا، دیکھئے جب عمداً ایک نماز کو مؤخر کر کے پڑھنا کوتاہی ہے تو پھر یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک نماز کا وقت گذار کر دوسرے وقت میں دونوں کو پڑھتے ہوں لہٰذا اب لامحالہ یہی کہنا پڑے گا کہ جمع بین الصلوتین والی روایت جمع صوری پر محمول ہے نیز مصنفؒ نے حضرت ابن عباسؓ اور ابو ہریرہؓ کے آثار نقل فرمائے ہیں جن کے اندر ہے کہ انہوں نے بھی ایک نماز کو اس کا وقت گذار کر دوسرے وقت میں پڑھنے کو کوتاہی اور معصیت قرار دیا ہے۔

نظر کا حاصل:

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ نماز فجر کو اپنے وقت سے مقدم یا مؤخر نہیں کیا جاسکتا لہٰذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دیگر نمازوں کا بھی حکم یہی ہو کہ ہر نماز کو اپنے ہی وقت میں پڑھنا لازم ہو مقدم و مؤخر نہ کیا جائے۔

نوٹ:

حضرات احناف پر یہ اعتراض ہوسکتا تھا کہ جب آپ کے یہاں جمع حقیقی جائز نہیں ہے تو پھر عرفہ اور مزدلفہ میں کیوں جائز ہے؟

جواب:

یہ ہے کہ چونکہ عرفہ اور مزدلفہ میں جمع حقیقی کے بارے میں حدیث کے اندر صراحت آچکی ہے جیسا کہ ماقبل میں ابن مسعود کی روایت سے معلوم ہوا اسی وجہ سے ہم نے ان دونوں کا استثنا کیا ہے۔

باب الصلوۃ الوسطی ای الصلوات (ص ۹۹)

اس باب کا حاصل یہ ہے کہ آیت قرآنی حافظوا علی الصلوات

والصلوۃ الوسطیٰ میں صلوۃ وسطی کی محافظت کا حکم دیا گیا ہے اس سے کون سی نماز مراد ہے اس باب کے اندر اسی کا ذکر ہے مصنف نے اس سلسلہ میں تفصیلی کلام کیا ہے او رپانچ اقوال ذکر کئے ہیں۔

قول اول:

صلوۃ وسطیٰ سے مراد صلوۃ ظہر ہے یہ مسلک حضرت زید بن ثابتؓ، اسامہ بن زیدؓ، عروۃ ابن الزبیرؓ عبداللہ بن شداد کا ہے اور ابوسعید خدریؓ ابن عمرؓ کا ایک قول یہی ہے کتاب میں فذھب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت جس کو مصنف نے شروع باب میں متعدد سندوں کیساتھ ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ آیت ظہر کی نماز کے سلسلہ میں نازل ہوئی اس لئے صلوۃ وسطیٰ کا مصداق نماز ظہر ہے۔

جواب:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوۃ ظہر کے بارے میں صلوۃ وسطیٰ نہیں فرمایا بلکہ آیت کے نزول اور تنبیہ سے حضرت زیدؓ نے اپنا اجتہاد کیا لیکن مرفوع روایت اور صحابہ کے آثار کے اندر صراحت ہے کہ صلوۃ وسطیٰ سے مراد صلوۃ عصر ہے۔

قول دوم:

صلوۃ وسطیٰ سے مراد صلوۃ جمعہ ہے یہ مسلک حضرت عوف بن مالک، حسن بصری، ابراہیم نخعی، کا ہے کتاب میں وقدقال قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول سوم:

صلوۃ وسطیٰ سے مراد صلوۃ عشاء ہے یہ مسلک حضرت ابوالحسن مفسر اور فرقۂ امامیہ کا ہے۔

قول چہارم:

صلوۃ وسطیٰ سے مراد صلوۃ فجر ہے یہ مسلک حضرات شوافع، مالکیہ اور اہل مدینہ کا ہے۔

دلیل قول چہارم والوں کی:

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ صلوۃ وسطیٰ فجر کی نماز ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ مذکورہ آیت کے اندر وقوموا للّٰہ قانتین کا اضافہ ہے۔ اور قنوت نماز فجر کے اندر پڑھی جاتی ہے لہٰذا صلوۃ وسطیٰ سے مراد وہ نماز ہوگی جس کے اندر قنوت پڑھی جاتی ہے اور ابن عباسؓ نے نماز فجر میں قبل الرکوع قنوت پڑھی ہے لہٰذا اب کہنا پڑے گا کہ صلوۃ وسطیٰ سے مراد صلوۃ فجر ہی ہے۔

جواب:

وقد ابن عباس في هذه الآية الخ (ص۱۰۱) مصنف سے جواب دے رہے ہیں کہ حضرت زید بن ارقمؓ سفیان ثوری، مجاہد، عامر شعبی وغیرہ حضرات نے مذکورہ آیت کے اندر قنوت سے مراد دعاء قنوت نہیں لیا ہے بلکہ قنوت سے اطاعت اور کلام گفتگو سے سکوت اختیار کرنا مراد لیا ہے جیسا کہ آیت کے شان نزول سے پتہ چلتا ہے لہٰذا ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت سے صلوۃ فجر پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

قول پنجم:

صلوۃ وسطیٰ سے مراد صلوۃ عصر ہے یہ مسلک حضرات احناف، احمد، داؤد ظاہری، اسحٰق بن راہویہ بلکہ جمہور کا ہے کتاب میں وخالفهم فی ذلک آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول پنجم والوں کی:

مصنف نے مسلک جمہور کو ثابت کرنے کے لئے حضرت عائشہؓ وحفصہؓ کی روایت ذکر کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عمرو بن رافعؒ (جو حضرت عمرؓ کے آزاد کردہ غلام ہیں) سے حضرت عائشہؓ نے قرآن کی کتابت کرائی اور فرمایا تھا کہ جب تم کتابت کرتے ہوئے اس آیت یعنی حافظوا علی الصلوات والصلوۃ الوسطیٰ پر پہونچو تو میرے پاس آنا تاکہ میں خود اس آیت کا املا کراؤں تو جب املا کرایا تو صلٰوۃ وسطیٰ کے ساتھ ساتھ صلوۃ عصر کا بھی املا کرایا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ صلٰوۃ وسطیٰ سے مراد صلوۃ عصر ہی ہے۔

باب الوقت الذی یصلی فیه الفجر ایّ وقت هو (ص ۱۰٤)

اس باب میں نماز فجر کے وقت مستحب کا ذکر ہے اس بارے میں تین قول ہیں۔

قول اول:

تغلیس افضل ہے یعنی نماز فجر کو غلس میں شروع کر کے غلس ہی میں ختم کیا جائے یہ مسلک حضرات ائمہ ثلاثہ یعنی شوافع، مالکیہ، امام احمد، عبدالرحمان اوزاعی، داؤد ظاہری اسحٰق بن راہویہ اور ابوثور کا ہے کتاب میں فذهب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

اسفار افضل ہے یعنی نماز کو اسفار میں شروع کر کے اسفار ہی میں ختم کیا جائے یہ مسلک حضرات احناف، سفیان ثوری، ابراہیم نخعی، حسن بن حی کا ہے کتاب میں وخالفهم فی ذلک آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول سوم:

نماز فجر کو غلس میں شروع کر کے اسفار میں ختم کیا جائے یہ مسلک امام طحاویؒ کا ہے چنانچہ مصنف نے پہلے دونوں قولوں پر کلام کرتے ہوئے اخیر میں اسی مسلک کو ثابت کیا ہے۔

دلیل قول اول والوں کی:

مصنف نے مختلف روایات نقل کی ہیں چنانچہ سب سے پہلے حضرت عائشہؓ کی روایت نقل کی ہے جس کا حاصل یہ ہے حضور کے ساتھ عورتیں نماز فجر پڑھا کرتی تھیں اور چادر میں لپٹی ہوئی ہوتیں فراغت کے بعد جب گھر کو لوٹتیں تو تاریکی کی وجہ سے پہچانی نہیں جاسکتیں اور ظاہر ہے کہ یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ غلس میں شروع کر کے غلس ہی میں ختم کیا جائے نیز مصنف نے اسکے علاوہ ابو مسعود بدویؓ، زید ابن ثابتؓ جابر بن عبداللہ اور حضرت انسؓ وغیرہ کی روایات بھی ذکر کی ہیں ان تمام روایات کا حاصل یہی ہے کہ آپ غلس ہی میں نماز پڑھا کرتے تھے۔

دلیل قول دوم والوں کی:

مصنف نے مختلف روایات نقل کی ہیں چنانچہ ابن مسعودؓ، ابو طریفؓ، جابر بن عبداللہؓ ابو ہریرۃؓ کی روایات نقل فرمائیں جس میں سے بعض میں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم

کا عمل ذکر کیا گیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسفار میں نماز فجر پڑھتے تھے اور بعض روایات کے اندر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر ذکر کیا گیا لہٰذا اس سے پتہ چلا کہ اسفار ہی افضل ہے کیونکہ اس سلسلہ میں آپ کی قولی روایت مذکور ہے اور قاعدہ ہے کہ جب قول و فعل میں تعارض ہو جائے تو قولی روایت کو راجح قرار دیا جاتا ہے لہٰذا یہ روایت راجح ہوگی اور فصل اول والی روایت مرجوح ہوگی نیز مصنف نے مسلک احناف کو ثابت کرنے کیلئے ابراہیم نخعی کا ایک اثر بھی نقل کیا ہے فرماتے ہیں کہ حضرات صحابہ کرامؓ نے نماز فجر میں اسفار پر اجماع کیا ہے اور وہ بھی ایسا اجماع کہ اتنا کسی اور پر نہیں کیا لہٰذا اب کہنا پڑے گا کہ نماز فجر اسفار ہی میں پڑھنا افضل ہے۔

باب الوقت الذی یستحب ان یصلی صلوٰة الظهر فيه

اس باب میں صلوٰۃ ظہر کے وقت مستحب کا ذکر ہے اس بارے میں دو قول ہیں۔

قول اول:

تعجیل افضل ہے خواہ زمانہ شتاء ہو یا زمانہ صیف یہ مسلک حضرات شوافع، لیث بن سعدؒ کا ہے کتاب میں فذهب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

اگر زمانہ شتاء ہو تو تعجیل افضل ہے اور اگر زمانہ صیف ہو تو تاخیر افضل ہے یہ مسلک حضرات احناف، امام مالک، امام احمد، اسحٰق بن راہویہ، سفیان ثوری کا ہے کتاب میں وخالفهم فی ذلک آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول کی:

مصنف نے حضرت عائشہؓ، خباب بن الارتؓ، ابن عباسؓ، ابن مسعودؓ کی

روایات نقل کی ہیں ان تمام کا حاصل اور مضمون یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم زوال کے فوراً بعد نماز ظہر پڑھا کرتے تھے حتی کہ خباب بن الارت کی روایت کے اندر اس کا بھی ذکر ہے کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے شدت حرارت کی شکایت کی تا کہ قدر تاخیر کر دیا کریں لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہماری شکایت کا ازالہ نہیں کیا لہذا اب کہنا پڑے گا کہ کہ دونوں زمانہ میں تعجیل ہی افضل ہے۔

جواب:

ابتداءً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل تعجیل ہی کا تھا لیکن بعد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بجاء تعجیل کے زمانہ صیف کے اندر تاخیر کا حکم دیا مصنف نے اس کی تائید کے لئے حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت نقل فرمائی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ابتداءً تعجیل کیا کرتے تھے لیکن بعد میں شدت حرارت کی وجہ سے تاخیر کرنے لگے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔

دلیل قول دوم کی:

مصنف نے جمہور کے مسلک کو ثابت کرنے کے لئے حضرت ابوذر غفاری اور ابو برزہ اسلمی کی روایات نقل کی ہیں ابوذر غفاری کی روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں تھے ایک جگہ قیام فرمایا جب زوال ہوا تو حضرت بلال نے اذان پڑھنے کا رادہ کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے روک دیا کچھ دیر بعد دوبارہ ارادہ کیا تو پھر روک دیا اسی طرح تین مرتبہ کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے روک دیا اور فرمایا کہ شدت حرارت جہنم کے سانس لینے سے ہوتی ہے اس وجہ سے اس وقت ابراد کیا کرو، دیکھئے یہاں حکم بھی ہو رہا ہے اور عمل بھی ہو رہا ہے لہذا آپ کو کہنا پڑے گا کہ زمانہ صیف میں تاخیر افضل ہے۔

باب صلوۃ العصر تعجل او تؤخر

اس باب میں صلوۃ عصر کے وقت مستحب کا ذکر ہے، واضح ہو کہ اس کا وقت جواز ایک مثل یا دو مثل سے شروع ہو جاتا ہے اور غروب تک رہتا ہے، البتہ وقت مستحب کے بارے میں دو قول ہیں۔

قول اول:

تعجیل افضل ہے یعنی مثل واحد کے فوراً بعد پڑھنا افضل ہے یہ مسلک حضرات ائمہ ثلاثہ یعنی شوافع، مالکیہ، امام احمد، اسحٰق بن راہویہ، ابن مبارک، امام اوزاعی کا ہے۔

قول دوم:

تاخیر افضل ہے یعنی مثلین کے بعد اور اصفرار شمس سے قبل تک یہ مسلک حضرات احناف، امام زفر سفیان ثوری، ابراہیم نخعی، ابوقلابہ وغیرہ کا ہے۔

نوٹ:

یہاں یہ بات ذہن نشین کرلیں کہ مصنف نے اس باب میں صرف فریقین کے مذاہب کو دلائل سے ثابت کیا ہے۔

دلیل قول اول والوں کی:

مصنف ان کے مذہب کو ثابت کرنے کے لئے حضرت انس بن مالک کی روایت متعدد طرق سے بیان کی ہے بعض روایت کے اندر ہے کہ بعض صحابہ جیسے حضرت ابوقلابہ وغیرہ نماز عصر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پڑھ کر اپنے گھروں کو لوٹتے اور وہاں ان قوم کے لوگ ابھی عصر کی نماز پڑھتے ہوئے ہوتے جب کہ ان کے مکانات قبا، یا عوالی میں ہوتے تھے جو مسجد نبوی کے تین میل کے فاصلہ پر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ

ان کی قوم کے لوگ بھی وقت مستحب ہی میں نماز پڑھتے ہوں گے لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ عصر میں بہت زیادہ تعجیل فرماتے جب ہی تو صحابہ نماز کے بعد تین میل کا فاصلہ طے کر لیتے اس لئے اب کہنا پڑے گا کہ صلوۃ عصر میں تعجیل ہی افضل ہے۔

جواب

قول اول والوں نے حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے مگر حضرت انسؓ ہی کے ایک شاگرد امام زہری کی روایت میں صرف اتنی بات ہے کہ مسجد نبوی میں نماز پڑھ کر قباء اور عوالی تک سورج کے بلند رہنے تک پہونچ جاتے تھے اور گرمی کے زمانہ میں سورج غروب ہونے سے ۲۰/۱۵ منٹ پہلے بلندی پر رہنے کی حالت میں اصفرار اور زرد ہو جاتا ہے تو ممکن ہے کہ حضرت امام زہری کی روایت میں بھی مراد ہو کہ سورج بلندی پر تو تھا لیکن سورج میں زردی آچکی ہوتی تھی لہٰذا جب انس کی روایت میں جانب مخالف کا احتمال ہے اور ان کے شاگردوں کے درمیان اختلاف واقع ہے تو پھر ان کی روایات سے استدلال کرنا درست نہیں ہوسکتا۔

دلیل قول دوم والوں کی:

مصنف نے مسلک احناف کو ثابت کرنے کے لئے متعدد صحابہ کی روایات نقل فرمائیں چنانچہ حضرت ابو مسعود بدری فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صلوۃ عصر اس وقت پڑھ لیا کرتے تھے جب سورج سفید اور بلندی پر رہتا، یہ تعبیر اس بات کو بتلا رہی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل نماز عصر میں تاخیر کرنے ہی کا تھا کیونکہ اگر آپ کا عمل تعجیل کا ہوتا تو اس کے لئے یہ تعبیر اختیار نہ کی جاتی کہ ابھی سورج سفید اور بلندی رہتا ہاں البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ اصفرار سے قبل پڑھ لیا کرتے تھے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں، نیز

مصنف نے حضرت ابوقلابہ کی روایت پیش کی ان سے مروی ہے کہ عصر کا نام عصر اسی وجہ سے رکھا گیا کہ اس کو مؤخر کیا جائے کیونکہ عصر تعصر سے ماخوذ ہے جو تؤخر کے معنیٰ میں ہے بس اسی وجہ سے ہم نے عصر میں تاخیر کو مستحب قرار دیا نیز مواقیت الصلوۃ کے تحت حضرت بریدہؓ کی ایک روایت گذری جس میں یہ تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز عصر اس وقت پڑھی جب کہ سورج بلند اور سفید تھا، لہٰذا اس سے بھی معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل تاخیر کرنے کا رہا ہے۔ لہٰذا اب کہنا پڑے گا کہ تاخیر افضل ہے۔

باب رفع الیدین فی افتتاح الصلوۃ الی این یبلغ بھا (ص ۱۱۵)

اب یہاں سے مصنف ابواب صفت صلوۃ کو بیان کررہے ہیں اور ابواب صفت صلوٰۃ میں سب سے پہلا عمل رفع یدین عندالتحریمہ ہے اسی وجہ سے مصنف نے سب سے پہلے اسی کو بیان فرمایا، یادرہے کہ بوقت تحریمہ رفع یدین کرنا سب کے نزدیک مشروع ہے البتہ اس کے حکم میں اختلاف ہے (۱) رفع یدین واجب ہے، یہ مسلک داؤد ظاہری اور بعض دیگر علماء کا ہے (۲) رفع یدین صرف مستحب ہے، یہ مسلک حضرات ائمہ اربعہ بلکہ جمہور علما کا ہے۔ اس کے بعد یہ جان لیں کہ تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ کہاں تک اٹھائے جائیں گے تو اس باب میں دراصل اسی کا ذکر ہے تو اس بارے میں تین قول ہیں۔

قول اول:

مطلقاً رفع یدین مسنون ہے اس کی کوئی حد متعین نہیں یہ مسلک بعض مالکیہ، بعض حنابلہ کا ہے کتاب میں فذھب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

رفع یدین منکبین تک مسنون ہے یہ مسلک حضرات شوافع، امام مالکیہ، امام احمد، اسحٰق بن راہویہ کا ہے کتاب میں **وخالفهم فی ذلک آخرون** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول سوم:

رفع یدین کانوں تک مسنون ہے یہ مسلک حضرات احناف، سفیان ثوری، ابراہیم نخعی کا ہے کتاب میں **وخالف فی ذلک آخرون** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضرت ابوہریرہؓ کی روایت جس کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو ہاتھوں کو کھینچتے ہوئے اوپر کو اٹھاتے بس اس روایت کے اندر مطلق رفع یدین کا ذکر ہے البتہ محل یعنی ہاتھوں کو کہاں تک اٹھاتے اس کا ذکر نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ افتتاح صلوۃ کے وقت مطلقاً ہاتھ کا اٹھانا مستحب ہے۔

دلیل قول دوم والوں کی:

حضرت علیؓ، ابن عمرؓ، ابوحمید الساعدیؓ کی روایت جس کا حاصل یہ ہے کہ منکبین تک ہاتھوں کو اٹھایا جائے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم منکبین تک اٹھاتے تھے۔

جواب:

مذکورہ بالا روایت کے اندر احتمال ہے کہ وہ سردی کے زمانہ پر محمول ہو یعنی جس

زمانہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام موٹے موٹے جبہ اور چادر اوڑھے ہوتے تو شدت سردی کی وجہ سے باہر ہاتھ نہیں نکالتے جیسا کہ ابووائل بن حجر کی روایت میں اس کی صراحت ہے۔

دلیل قول سوم والوں کی:

مصنف نے حضرت براء بن عازبؓ، وائل بن حجرؓ، مالک بن حویرثؓ، ابوحمید الساعدیؓ کی روایات ذکر فرمائیں جن میں اذنین تک رفع یدین کی صراحت ہے۔

باب مایقال فی الصلوۃ بعد تکبیرۃ الافتتاح (ص ۱۱۶)

تکبیر تحریمہ کے فوراً بعد قرأت کی جائے گی یا قرأت سے قبل کوئی دعاء پڑھی جاسکتی ہے اس بارے میں دو قول ہیں (۱) تکبیر تحریمہ کے بعد متصلاً قرأت کی جائے گی یعنی قبل القرأت کوئی دعا مسنون نہیں ہے (۲) یہ کہ قبل القرأت دعا کا پڑھنا بھی مسنون ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے یہ مسلک جمہور کا ہے، مگر مصنف نے اس باب میں اس کو بیان نہیں کیا ہے بلکہ اس باب کے اندر اس بات کا ذکر ہے کہ کون سی دعا کا پڑھنا قبل القرأت مسنون ہے اس بارے میں بھی دو قول ہیں۔

قول اول:

قبل القرأت صرف ثنا یعنی دعاء استفتاح کا پڑھنا مسنون ہے یہ مسلک حضرات طرفین، امام احمد، اسحٰق بن راہویہ، سفیان ثوری، اوزاعی کا ہے کتاب میں فذهب قوم کے مصداق یہی حضرات ہے۔

قول دوم:

ثنا یعنی دعاء استفتاح کے ساتھ ساتھ دعاء توجیہ یعنی انی وجهت الخ کو بھی

پڑھنا مسنون ہے یہ مسلک امام ابویوسف، امام طحاوی، ابواسحٰق مروزی کا ہے اور شوافع کی ایک روایت یہی ہے کتاب میں آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں اور شوافع کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ صرف دعاء توجیہ کو پڑھا جائے گا۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضرت ابوسعید خدریؓ، عائشہؓ، عمر فاروقؓ کی روایات ہیں جن میں قبل القرأت خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا دعاء افتتاح یعنی ثنا پڑھنا مذکور ہے۔

دلیل قول دوم والوں کی:

حضرت علی کی روایت جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز کے شروع میں دعا توجیہ کا پڑھنا مذکور ہے مگر مصنف فرماتے ہیں کہ چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں طرح کی روایات ثابت ہیں لہٰذا دونوں کا جمع کرنا افضل ہے تا کہ دونوں روایت پر عمل ہو جائے اور یہی مصنف کا مسلک ہے۔

باب قرأة بسم اللّٰه الرحمٰن الرحيم فى الصّلوٰة

نماز میں سورہ فاتحہ کی قرأت سے قبل بسملہ کو جہراً پڑھا جائے گا یا سرّاً اس باب میں اسی کا ذکر ہے اس بارے میں تین قول ہیں۔

قول اول:

سورہ فاتحہ سے قبل جہری نمازوں کے اندر بسملہ جہراً پڑھا جائے گا یہ مسلک حضرات شوافع، طاؤس بن کیسان، عطاء، مجاہد، سعید بن جبیر کا ہے کتاب میں فذهب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

سورہ فاتحہ سے قبل بسملہ کو سرّاً پڑھا جائے گا خواہ جہری نماز ہو یا سری، کیونکہ

بسملہ سورہ فاتحہ کا جزء نہیں بلکہ بطریق دعاء کے اس کو بھی سراً ہی پڑھا جائے گا یہ مسلک حضرات احناف، حنابلہ، سفیان ثوری بلکہ جمہور کا ہے کتاب میں وخالفهم فی ذلک آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول سوم:

نماز میں بسملہ کا پڑھنا بدعت ہے یہ مسلک امام مالک، اوزاعی کا ہے دراصل ان حضرات کے نزدیک بسملہ قرآن کا جز نہیں ہے اس وجہ سے بدعت ہے کتاب میں وقال بعضهم سے مراد یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضرت ابو ہریرۃؓ کی وہ روایت جس کو نعیم مجمر نے روایت کیا وہ فرماتے ہیں کہ میں نے ابو ہریرۃؓ کے پیچھے نماز پڑھی تو انہوں نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھا اور فاتحہ کے ختم پر آمین بھی کہا اس کے بعد ابو ہریرۃؓ نے فرمایا ابھی جو میں نے نماز پڑھائی ہے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز کے مشابہ ہے اس سے پتہ چلا کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سورہ فاتحہ کا جز ہے جب ہی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اور ابو ہریرۃؓ نے فاتحہ کے ساتھ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو بھی پڑھا (۲) حضرت عمر فاروقؓ، ابن عباسؓ، ابن عمرؓ ابن زبیرؓ ان چاروں صحابہ کا عمل یہ تھا کہ وہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کی قرأت نماز میں جہراً کیا کرتے تھے (۳) ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے آیت کریمہ ولقد آتینک سبعا من المثانی کی تلاوت فرمائی اور فرمایا کہ سبع مثانی سے مراد سورہ فاتحہ ہے اور مزید فرمایا کہ بسم اللہ بھی سورہ فاتحہ کی ساتویں آیت ہے تو دیکھئے ابن عباسؓ بسم اللہ کو سورہ فاتحہ کی ایک مستقل آیت قرار دے رہے ہیں لہٰذا جس طرح فاتحہ جہراً پڑھا جائے گا اسی طرح بسم اللہ کو بھی جہراً پڑھا جائے گا۔

جواب:

ابوہریرہؓ کی مذکورہ روایت جس کو نعیم مجمر نے نقل کیا ممکن ہے کہ ابوہریرہؓ نے بسملہ کو سراً پڑھا ہو کیونکہ روایت کے اندر و جھر بسم اللہ کا لفظ نہیں ہے بلکہ فقراُ بسم اللہ کے لفظ سے روایت کرر ہے ہیں (۲) ابوہریرہؓ ہی کے دوسرے تلمیذ ابوذرعہ ہیں جو نعیم کے خلاف روایت کرتے ہیں اور یاد رہے کہ ابوذرعہ کوفی نعیم سے زیادہ ثقہ ہیں اور ثقہ جب اثقہ کی مخالفت کرتا ہے تو اثقہ کی روایت کو ترجیح ہوتی ہے۔

اور دوسری روایت کا جواب کہ حضرات شیخین، عثمان غنیؓ اور اجل صحابہ نیز خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے جس کے اندر ہے کہ یہ لوگ نماز میں قرأت کی ابتداء فاتحہ سے کرتے تھے جس کو مصنف نے حضرت انسؓ کے واسطے سے نقل کیا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ بسملہ فاتحہ کا جز نہیں ہے اس وجہ سے جہراً بھی نہیں پڑھا جائے گا۔

اور تیسری روایت کا جواب یہ ہے کہ ابن عباسؓ ہی کی ایک روایت اور آ رہی ہے کہ انہوں نے حضرت عثمان غنیؓ سے سوال کیا تھا کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ آپ نے سورہ انفال اور سورہ براۃ کے درمیان بسم اللہ نہیں لکھی تو اس پر عثمان غنی نے جواب دیا کہ در اصل بات یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر جب کوئی آیت نازل ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے کہ اس کو فلاں سورہ میں لکھدو یہاں تک کہ بسم اللہ نازل ہوتی تب معلوم ہوتا کہ سورہ ختم ہو چکی ہے لیکن یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ سورہ انفال اور سورہ توبہ کے درمیان بسملہ بھی نازل ہوئی ہے اور نہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم کر سکا اور ان دونوں کا مضمون ایک دوسرے کے مشابہ ہے اسی وجہ سے میں نے ان دونوں کے درمیان بسم اللہ نہیں لکھی اس روایت سے بھی یہی معلوم ہوا کہ بسم اللہ سورہ کا جز نہیں ہے بلکہ فصل بین السورتین کے لئے ہے۔

دلیل قول دوم والوں کی:

مصنف نے بیان کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخینؓ، عثمان غنیؓ سے نماز میں بسم اللہ سراً ثابت ہے یہ حضرات جہر نہ کرتے تھے نیز عبداللہ بن مغفلؓ اور حضرت عائشہ کی روایت سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرات بھی بسملہ کو سراً پڑھا کرتے تھے لہٰذا ان تمام روایت سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جز نہیں ہے اگر جز ہوتا تو فاتحہ کی طرح اس کو بھی جہراً پڑھتے حالانکہ یہ حضرات بھی جہراً نہیں پڑھتے تھے اور نہ بسم اللہ سے ابتداء کرتے بلکہ قرات کی ابتداء سورہ فاتحہ سے کرتے نیز حضرت عمرؓ اور ابن عمرؓ کے اثر سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ بسم اللہ کو بطور تعوذ اور دعاء کے پڑھتے تھے لہٰذا ان تمام روایات سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جز نہیں ہے اس لئے سراً پڑھا جائے گا۔

نظر کا حاصل:

یہ ہے کہ جس طرح دیگر سورتوں کے شروع میں بسم اللہ لکھی ہے اسی طرح سورہ فاتحہ کی ابتداء میں بھی بسم اللہ لکھی ہے مگر اس پر سب کا اتفاق ہے کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کے علاوہ کسی اور سورۃ کا جز نہیں ہے لہٰذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دیگر سوتوں کی طرح سورہ فاتحہ کا بھی جز نہ ہو۔

باب القرأة فی الظهر والعصر (ص ۱۲۰)

نماز ظہر وعصر میں قرأت ہے یا نہیں؟ اس باب میں اسی کا ذکر ہے اس بارے میں بھی دو قول۔

قول اول:

ظہر وعصر میں قرأت نہیں ہے نہ سراً نہ جہراً یہ مسلک حضرت سوید بن غفلۃ، حسن بن صالح، ابراہیم بن علیہ وغیرہ کا ہے اور امام مالک کی ایک روایت یہی ہے کتاب میں فذھب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

دیگر نمازوں کی طرح اس میں بھی قرأت فرض ہے یہ مسلک حضرات ائمہ ثلاثہ یعنی احناف، شوافع، امام احمد کا ہے اور امام مالک کی ایک روایت یہی ہے اور یہی مسلک جمہور علماء کا ہے۔

نوٹ:

مصنف نے مسلک جمہور کو بیان کرنے کے لئے کوئی لفظ عادت کے مطابق ذکر نہیں کیا بلکہ صرف جمہور کے مسلک کو دلائل سے ثابت کیا ہے۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے جس میں ظہر وعصر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قرأت نہ کرنا مروی ہے نیز ابن عباسؓ ہی کی ایک روایت جو سعید بن زید کے واسطے سے آرہی ہے وہ بھی ان کی دلیل ہے جس میں یہ ہے کہ حضرت ابن عباس سے کسی نے کہا کہ ہوسکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سراً قرأت کرلیا کرتے ہوں تو اس پر ابن عباسؓ نے فرمایا کہ یہ پہلے سے بھی بُرا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تبلیغ دین کی تبلیغ کے واسطہ تشریف لائے تھے اگر ظہر وعصر میں سراً قرأت کرنا ضروری ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں ضرور بتلاتے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نہ بتلانا اور خود سراً قرأت کرتے رہنا منصب نبوت کے خلاف ہے اس کے بعد مصنف نے ابن عباسؓ ہی کی

ایک روایت حضرت عکرمہ کے واسطے سے نقل کی جس کا بھی حاصل یہی ہے کہ ظہر و عصر میں قرأت نہیں ہے لہٰذا ان روایات سے معلوم ہوا کہ صلوۃ ظہر و عصر میں قرأت نہیں ہے۔

جواب:

کا حاصل یہ ہے کہ ابن عباسؓ کی اس روایت سے عدم قرأت پر استدلال نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ابن عباسؓ سے حضرت عکرمہ ہی کے واسطے سے اس کے خلاف بھی مروی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کو خوب محفوظ کیا مگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ظہر و عصر میں قرأت کرتے تھے یا نہیں اس روایت سے معلوم ہوا کہ خود ابن عباس کے نزدیک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قرأت نہ کرنا متحقق نہیں تھا لہٰذا فصل اول میں جو انہوں نے قرأت کی نفی کی ہے وہ نفی اپنے اجتہاد سے کی ہے نیز ابن عباسؓ کا فتویٰ اور عمل قرأت کرنے کا تھا چنانچہ ابن عباس نے فرمایا اقرأ خلف الامام فی الظهر و العصر جب مقتدی پر قرأت واجب ہے تو امام پر بدرجہ اولیٰ ضروری ہوگا کیونکہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ مقتدی پر ایک چیز فرض ہو اور امام پر فرض نہ ہو۔

دلیل قول دوم والوں کی:

مصنف نے مختلف قسم کی روایات ذکر فرمائی ہیں۔(۱) حضرت ابو قتادہؓ اور علیؓ کی روایت ذکر فرمائی جس کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ظہر و عصر میں قرأت فرماتے تھے اور کبھی کبھی ایک دو آیت سنا دیا کرتے تھے لہٰذا معلوم ہوا کہ ظہر و عصر میں بھی دیگر نمازوں کی طرح قرأت ضروری ہے (۲) حضرت ابو سعیدؓ خدری کی روایت جس کو مصنف نے چند سندوں کے ساتھ ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک مرتبہ تیس صحابہ کی جماعت کا مشورہ ہوا کہ اس کا اندازہ کیا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ظہر و عصر میں

کتنی مقدار قرأت فرماتے تھے چنانچہ تمام لوگوں نے متفقہ طور پر یہ اندازہ لگایا کہ ظہر کی پہلی دو رکعتوں میں تیس آیات کے بقدر اور آخری رکعتوں میں پندرہ آیت کے بقدر اور عصر کی نماز میں پہلی دو رکعتوں میں پندرہ آیت اور آخری دو رکعت میں ان کا نصف قرأت کرتے لہٰذا اس سے بھی معلوم ہوا کہ ظہر وعصر میں قرأت کی جائے گی

(۳) حضرت جابرؓ بن سمرہ، عمران بن حصینؓ اور ابو ہریرہؓ کی روایات نقل کیں جن کا حاصل یہی ہے کہ ظہر وعصر میں قرأت ہے۔

نظر کا حاصل:

نماز میں بعض اشیاء وافعال رکن کا درجہ رکھتی ہیں جس پر نماز کا وجود اور تحقق موقوف ہے جیسے قیام، رکوع، سجود یہ سب ارکان صلوۃ میں داخل ہیں اور بعض اشیاء ایسی ہیں جن کا تعلق سنن صلوۃ سے ہے اور ان پر نماز کا وجود موقوف نہیں ہوتا جیسے قعدہ اولیٰ اور درود کا پڑھنا وغیرہ۔ الغرض جو شئ ایک نماز میں رکن ہے وہ ہر نماز میں رکن ہے اور جو سنت ہے وہ ہر نماز میں سنت ہے ایسا نہیں کہ ایک شئ ایک نماز میں فرض ہو اور وہی شی دوسری نماز میں فرض نہ ہو یا اس کے برعکس لے لیا جائے اس کے بعد ہم نے قرأت کو دیکھا تو قرأت نماز مغرب وعشاء اور فجر میں بالاتفاق رکن ہے اس لئے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قرأت ظہر وعصر میں بھی رکن ہی ہوتا کہ مساوات باقی رہے۔

(۲) اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ مغرب وعشاء کے اولیین میں قرأت جہراً ہوگی اور بقیہ رکعت کے اندر سراً ہوگی، اسی طرح فجر میں۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مغرب وعشاء کے اولیین کے علاوہ رکعتوں میں قرأت کا جہر ساقط ہو گیا البتہ نفس قرأت ساقط نہیں ہوئی تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ظہر وعصر میں بھی اگر قرأت کا جہر ساقط ہو گیا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نفس قرأت بھی ساقط ہو جائے اور یہی جمہور کا مسلک ہے۔

باب القرأة فی صلوة المغرب (ص ١٢٤)

اس باب میں مقدار قرأت فی صلوۃ المغرب کا ذکر ہے اس کے اندر اختلاف ہے کہ صلوۃ مغرب میں قرأت طویلہ کی جائے گی یا قصیرہ اس بارے میں دو قول ہیں۔

قول اول:

قرأت طویلہ افضل ہے جیسے سورہ طور، مرسلات، بقرہ، اعراف وغیرہ یہ مسلک حضرات ظواہر، زید بن ثابتؓ، جبیر بن مطعمؓ، عروہ بن الزبیرؓ کا ہے اور شوافع کا مشہور قول یہی ہے کتاب میں فزعم قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

صلوۃ مغرب میں قرأت قصیرہ افضل ہے یہ مسلک حضرات احناف، امام مالک، امام احمد، اسحٰق بن راہویہ، سفیان ثوری، ابن عباسؓ کا ہے اور شوافع کا ایک قول یہی ہے کتاب میں آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

مصنف نے حضرت جبیر بن مطعم کی ایک روایت حضرت زہری کے واسطہ سے نقل فرمائی جس میں وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز مغرب میں سورہ طور کو پڑھتے ہوئے سنا لہٰذا معلوم ہوا کہ سورہ طور یا اسی جیسی دیگر سورتوں کو پڑھنا افضل ہے نیز مصنف نے ام الفضل والی بھی روایت نقل کی جس کے اندر سورہ والمرسلات اور زید بن ثابت کی روایت میں سورہ اعراف پڑھنے کا ذکر ہے لہٰذا ان تمام روایات سے ثابت ہوگیا کہ قرأت طویلہ افضل ہے۔

جواب:

اجمالی یہ دیا کہ ان حضرات کی روایات میں جو سورہ طور یا اعراف وغیرہ کا ذکر ہے تو اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مکمل سورۃ پڑھی جیسا کہ حضرت جبیر بن مطعم ہی کی روایت جو حضرت ہشیم کے واسطے سے آئی ہے اس کے اندر اس کی صراحت موجود ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ ان سورتوں کا بعض حصہ پڑھا جاتا تھا اور یاد رہے یہ بات شائع اور مشہور ہے کہ کل بول کر جز مراد لیا جاتا ہے یہاں ایسا ہی ہوا (۲) اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز مغرب میں قرأت طویلہ کرتے تھے تو یہ محمول ہوگا بیان جواز پر یعنی بسا اوقات بیان جواز کے لئے یا مغرب کے وقت کی وسعت بتلانے کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرأت طویلہ فرمائی گویا کہ قرأت طویلہ کرنے کی عام عادت نہیں تھی۔

دلیل قول دوم والوں کی:

مصنف نے احناف کے مسلک کو ثابت کرنے کے لئے حضرت معاذ بن جبلؓ کا واقعہ ذکر کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ اپنے قبیلہ کے لوگوں کو نماز پڑھاتے تھے، چنانچہ ایک مرتبہ نماز عشاء میں سورہ بقرہ شروع کر دی تو ایک صحابی نماز سے الگ ہو گئے اور اپنی نماز الگ سے پڑھ لی حضرت معاذؓ کو معلوم ہوا تو فرمایا وہ آدمی منافق ہو گیا جب یہ خبر ان صحابی کو ملی تو انہوں نے فرمایا کہ میں منافق نہیں ہوا ہوں اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سارا واقعہ سنایا کہ آج رات حضرت معاذؓ نے عشاء میں سورہ بقرہ شروع کر دی اور چونکہ ہم لوگ کام سے تھک جاتے ہیں اس لئے میں نے ان سے الگ ہو کر اپنی نماز پڑھ لی تو اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ سے فرمایا کہ تم لوگوں کو فتنہ میں ڈالتے ہو اور فرمایا کہ سورہ اعلی جیسی سورۃ پڑھ لیا کرو تو دیکھئے جب عشاء کی نماز میں مختصر قرأت کا حکم ہے جب کہ عشاء کا وقت بڑا طویل ہوتا ہے تو پھر نماز مغرب میں

بدرجہ اولیٰ مختصر قرأت کی جائے گی نیز بعض روایتوں کے اندر عشاء کے بجائے نماز مغرب کی صراحت ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ قرأت قصیرہ افضل ہے۔

باب القرأة خلف الامام (ص ۱۲۷)

اس باب میں قرأت خلف الامام کا ذکر ہے اس کے اندر بھی دو قول ہیں۔

قول اول:

قرأت خلف الامام واجب ہے یہ مسلک حضرات شوافع، ظواہر، اسحٰق بن راہویہ کا ہے اور امام اوزاعی، ابن مبارک کا ایک قول یہی ہے کتاب میں **فذهب قوم** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

قرأت خلف الامام برائے مقتدی ممنوع و ناجائز ہے یہ مسلک حضرات احناف، محمد بن سیرین، حسن بن صالح، عامر شعبی، عبدالرحمٰن بن وہب، اشہب مالکی، اور جمہور علماء کا ہے کتاب میں آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

نوٹ:

حضرت امام مالک کے نزدیک قرأت خلف الامام سری نماز میں مستحب اور جہری نماز میں مباح ہے اور حضرات امام احمد کی نزدیک سری نماز میں مستحب اور جہری نماز میں مکروہ تحریمی ہے۔

دلیل فریق اول والوں کی:

آیت قرآنی فاقرؤا ماتیسر من القرآن ہے امام بیہقی نے مذکورہ آیت سے استدلال کیا ہے کہ قرأت خلف الامام واجب ہے۔

جواب:

مذکورہ آیت کا یہ دیا گیا ہے کہ قرأت کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقیہ (۲) حکمیہ یعنی ایک آدمی دوسرے کی طرف سے نائب بن جائے جیسا کہ دنیوی امور میں ہوتا ہے تو اسی طرح مسئلہ قرأت فی الصلوۃ میں امام مقتدی کی طرف سے نیابت کرتا ہے اور اس کی قرأت برائے مقتدی کافی ہو جاتی ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من کان له امام فقرأة الامام قرأة له (۲) مذکورہ آیت سے قرأت خلف الامام کے وجوب پر استدلال کرنا غلط ہے کیونکہ آپ کی دلیل عام مگر آپ کا دعویٰ خاص ہے۔

دلیل دوم:

حضرت عبادہ بن صامتؓ کی تفصیلی روایت جس کے اندر فلا تفعلوا الابفاتحة الکتاب کے الفاظ وارد ہیں اور پھر آگے اس کی علت بیان کی فانه لا صلوة لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب لہٰذا پتہ چلا کہ قرأت خلف الامام واجب ہے۔

جواب:

حضرت عبادہ کی روایت دو طرح کی ہیں (۱) مختصراً (۲) مطولاً، مفصلاً چنانچہ مختصراً تو یہی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لاصلوۃ لمن لم یقرأ بفاتحة الکتاب یہ روایت تو قرأت خلف الامام کے وجوب پر دلالت کرتی ہے لیکن مطول و مفصل روایت کے اندر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا فلا تفعلوا یعنی قرأت خلف الامام نہ کیا کرو یہ صیغہ نہی ہے اس کے بعد فرمایا الابفاتحة الکتاب الخ یہ استثنیٰ ہے جو نہی کے بعد واقع ہوا ہے اور اس پر تمام نحاۃ کا اتفاق ہے کہ استثنیٰ نہی کے بعد مفید اباحت ہوتا تو اس مطول روایت سے سورہ فاتحہ کے قرأت کی اباحت ثابت ہوتی ہے جب کہ آپ نے وجوب کا دعویٰ کیا ہے نہ کہ اباحت کا اس روایت سے آپ کا مدعا

ثابت نہیں ہوگا نیز مختصر و مطول روایت کے اندر تعارض ہو گیا لہٰذا متعارض روایات سے استدلال کرنا درست نہیں ہے (۲) دراصل حضرت عبادہؓ کا یہ اپنا عمل تھا مرفوع روایت نہیں ہے بلکہ موقوف ہے اور مرفوع کے ہوتے ہوئے موقوف سے استدلال نہیں کرسکتے (۳) حضرت عبادہؓ ہی کی روایت کے اندر بفاتحة الكتاب کے ساتھ ساتھ فصاعداً کی زیادتی بھی مروی ہے اور اس زیادتی کے وجوب کے قائل آپ بھی نہیں ہیں اس لئے ہم بھی یہی کہیں گے کہ فاتحہ کا پڑھنا بھی مقتدی پر واجب نہ ہو۔

دلیل ثالث:

حضرت عائشہؓ اور ابو ہریرہؓ کی روایت جس کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس نماز میں سورہ فاتحہ کی قرأت نہ کی گئی وہ ناقص ہے۔

جواب:

دونوں حضرات کی روایت میں دو احتمال ہیں (۱) یہ کہ مذکورہ روایت ہر نمازی کو شامل ہے خواہ امام ہو یا مقتدی یا منفرد (۲) احتمال یہ کہ مذکورہ روایت صرف امام و منفرد پر محمول ہے کہ ان دونوں کی نماز بغیر قرأت فاتحہ کے ناقص رہے گی اور رہ گیا مقتدی تو اس کا حکم یہ نہیں ہے بلکہ امام کی قرأت اس کے لئے کافی ہوگی جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان من کا ن له الامام فقرأة الخ سے پتہ چلتا ہے لہٰذا اس سے بھی پتہ چلا کہ قرأت خلف الامام واجب نہیں ہے۔

نظر کا حاصل:

یہ ہے کہ نماز کے اندر بعض ارکان و فرائض تو وہ ہیں جو کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتے جیسے قیام، تکبیر تحریمہ لیکن قرأت کا حال ایسا نہیں ہے اگرچہ یہ بھی ایک فرض ہے لیکن بوقت ضرورت ساقط بھی ہو جاتی ہے دیکھئے ایک آدمی مسجد میں اس وقت داخل ہوا

جب کہ امام رکوع میں چلا گیا تھا تو اب یہ آنے والا شخص بھی تکبیر تحریمہ کہہ کر رکوع میں چلا جائے اگر اس نے ایسا کر لیا تو اب پوری رکعت معتبر ہوگی اور قرأت اس سے ساقط ہو جائے گی لیکن اس تنگی کے باوجود تکبیر تحریمہ ساقط نہیں اسی طرح قیام بھی ساقط نہیں ہوتا اس پر سب کا اتفاق ہے اس سے معلوم ہوا کہ قرأت بوقت ضرورت ساقط ہو جاتی ہے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بلا ضرورت مقتدی کی قرأت ساقط ہو اور امام کی قرأت برائے مقتدی کافی ہو۔

باب الخفض فی الصلوة هل فیه تکبیر (ص ۱۲۹)

اس باب میں تکبیرات انتقالیہ خصوصاً بوقت خفض تکبیر کا ذکر ہے اس بارے میں دو قول ہیں۔

قول اول:

یہ ہے کہ بوقت خفض تکبیر نہیں کہی جائے گی البتہ بوقت رفع کہی جائے گی یہ مسلک حضرت ابن عمرؓ، محمد بن سیرین، سالم بن عبداللہ، قاسم کا ہے اور حضرت معاویہؓ اور عثمان غنیؓ سے بھی یہی مروی ہے کتاب میں فذهب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

بوقت رفع اور بوقت خفض دونوں حالت میں تکبیر کہی جائے گی یہی مسنون ہے یہ مسلک حضرات ائمہ اربعہ بلکہ جمہور کا ہے کتاب میں آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

عبدالرحمٰن بن ابزیٰ کی روایت جس کا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بوقت خفض تکبیر نہیں کہی۔

جواب:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مذکورہ عمل بیان جواز پر محمول ہے یعنی بسا اوقات بیان جواز کے لئے بوقت خفض تکبیر نہیں کہی (۲) لا یتم التکبیر کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے آواز دراز نہیں کی اور یہ مشاہدہ بھی ہے کہ جب امام سجدہ سے اٹھتا ہے تو آواز بلند کرتا ہے اور جب سجدہ میں جاتا ہے تو آواز بلند اور دراز نہیں کرتا تو ایسا ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کیا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تکبیر ہی نہ کہی ہو۔

دلیل قول دوم والوں کی::

مصنف نے متعدد صحابہ مثلاً حضرت ابوبکر صدیق، ابن مسعود، عمر فاروق، ابومسعود بدری، ابوہریرہ اور ابوموسیٰ اشعری رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین وغیرہم سے روایات ذکر فرمائیں جن کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہر رفع اور خفض کے وقت تکبیر کہا کرتے تھے لہٰذا معلوم ہوا کہ تکبیرات انتقالیہ مسنون ہیں۔

نظر کا حاصل:

یہ ہے کہ دیکھئے دخول فی الصلوۃ کے لئے تکبیر ضروری ہے حتیٰ کہ بغیر تکبیر کے دخول فی الصلوۃ کا تحقق نہیں ہوتا نیز رکوع اور سجود سے اٹھتے وقت بھی تکبیر ہوگی اس سے معلوم ہوا کہ انتقال من رکن الی رکن آخر کے وقت تکبیر مسنون ہے اور چونکہ

قومہ سے سجدہ میں جاتے وقت اسی طرح ایک سجدہ سے دوسرے سجدہ میں جاتے وقت انتقال من رکن الی رکن آخر ہوتا تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ان مواقع پر بھی تکبیر کہنا مسنون ہو۔

باب التكبير للركوع والتكبير للسجود والرفع من الركوع هل مع ذلك ام لا

اس باب میں دو مسئلوں کا ذکر ہے (۱) رکوع میں جاتے وقت رکوع سے اٹھتے وقت اور سجدہ میں جاتے وقت اور اٹھتے وقت تکبیر کہی جائے گی یا نہیں؟

(۲) رکوع اور سجود میں جاتے ہوئے اور اٹھتے ہوئے جو تکبیر ہوگی اس کے اندر رفع یدین ہوگا یا نہیں؟ مگر ان دونوں میں سے پہلا مسئلہ چونکہ معروف تھا اس وجہ سے مصنف نے اس پر مستقلاً کلام نہیں کیا البتہ دوسرے مسئلہ یعنی رفع یدین کے مسئلہ پر اس باب میں کلام کیا ہے اس بارے میں دو قول ہیں۔

قول اول:

رفع یدین مسنون ہے یہ مسلک حضرات شوافع، امام احمد، اسحٰق بن راہویہ، ابوثور، ظواہر کا ہے کتاب میں فذهب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

رفع یدین مسنون نہیں ہے یہ مسلک حضرات احناف، سفیان ثوری، عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کا ہے اور امام مالک کی ایک روایت یہی ہے نیز عمر فاروق، علی، بن مسعود، براء بن عازب، بن عمر رضی اللہ عنہم بھی اسی کے قائل ہیں کتاب میں وخالفهم في ذلك آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

مصنف نے متعدد سندوں کے ساتھ مختلف روایات ذکر فرمائی ہیں مثلاً حضرت

علیؓ، ابن عمرؓ، ابوحمید الساعدیؓ، وائل بن حجرؓ، مالک بن الحویرثؓ، اور ابوہریرہؓ کی روایات، ان تمام روایات کا حاصل یہ ہے کہ بعض روایات کے اندر تو چار مقام پر رفع یدین کا ذکر ہے اور بعض روایات میں صرف تین مقام پر رفع یدین کا ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان جگہوں پر رفع یدین منقول ہے۔

جواب:

حضرت علیؓ کی مرفوع روایت جس کا مدار عبدالرحمٰن بن الزناد پر ہے اس روایت کے اندر رفع یدین کا ثبوت ہے مگر انہیں کی روایت جو عاصم بن کلیب کے واسطے سے ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضرت علیؓ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرتے تھے اس کے بعد نہیں لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ مرفوع روایت منسوخ ہو چکی تھی جب ہی تو حضرت علیؓ مرفوع روایت کے خلاف عمل کر رہے ہیں نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا بھی یہی جواب دیا گیا کہ خود ان کا عمل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ترک رفع کا رہا ہے جس کو حضرت مجاہدؒ نے روایت کیا ہے لہٰذا اس سے پتہ چلا کہ ابن عمرؓ کی مرفوع روایت منسوخ ہے جب ہی تو انھوں نے اس کے خلاف عمل کیا اس سے معلوم ہوا کہ ترک رفع ہی مسنون ہے۔

دلیل قول دوم والوں کی:

مصنف نے منکرین رفع یدین کے مسلک کو ثابت کرنے کے لئے حضرت براء ابن عازبؓ اور ابن مسعودؓ کی روایت ذکر فرمائی ہے جس میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب افتتاح صلوٰۃ کے واسطے تکبیر کہتے تو اپنے ہاتھوں کو کانوں کی لو تک اٹھاتے اور اس کے بعد ثم لایعود کے الفاظ وارد ہیں یعنی اس کے بعد رفع یدین نہیں کرتے اس سے معلوم ہوا کہ ترک رفع مسنون ہے۔

نظر کا حاصل:

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ تکبیر تحریمہ میں رفع یدین ہوگا اور اس پر بھی سب متفق ہیں کہ تکبیر بین السجدتین میں رفع یدین نہیں ہوگا البتہ تکبیر للرکوع اور عند الرفع عن الرکوع میں اختلاف ہے تو اب ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ تکبیر للرکوع اور عند الرفع عن الرکوع کو کس سے مشابہت حاصل ہے تو غور کرنے سے معلوم ہوا کہ تکبیر تحریمہ حقیقت صلوٰۃ میں داخل ہے اور تکبیر بین السجدتین حقیقت صلوٰۃ میں داخل نہیں ہے بلکہ صرف مسنون ہے علیٰ ہٰذا القیاس تکبیر للرکوع اور عند الرفع عن الرکوع بھی مسنون ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس کو تکبیر بین السجدتین سے مشابہت ہے لہٰذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ تکبیر بین السجدتین کی طرح تکبیر للرکوع اور عند الرفع عن الرکوع میں بھی رفع یدین نہ ہو۔

باب التطبیق فی الرکوع (ص ١٣٤)

اس باب میں تطبیق فی الرکوع کا ذکر ہے تطبیق کہتے ہیں دونوں ہتھیلی کو ملا کر گھٹنوں کے درمیان کر لینا تو اب مسئلہ یہ ہے کہ تطبیق فی الرکوع مسنون ہے یا وضع الیدین علی الرکبتین مسنون ہے؟ تو اس بارے میں دو قول ہیں۔

قول اول:

تطبیق فی الرکوع مسنون ہے یہ مسلک ابن مسعودؓ، علقمہ، ابراہیم کا ہے کتاب میں **فذھب قوم** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

وضع الیدین علی الرکبتین مسنون ہے یہ مسلک جمہور علماء کا ہے کتاب میں **وخالفھم فی ذلک آخرون** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

نوٹ:

یہاں ایک بات یہ جان لیں کہ مذکورہ بالا اختلاف ابتداء میں تھا مگر اب وضع الیدین علی الرکبتین پر اجماع ہے۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضرت ابن مسعودؓ کی روایت جس کا حاصل یہ ہے کہ علقمہ اور اسود ان کی خدمت میں پہونچے تو ابن مسعودؓ نے ان کو نماز پڑھائی جب رکوع میں گئے تو اسود اور علقمہ نے ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھ لیا تو ابن مسعودؓ نے ان لوگوں سے تطبیق کا عمل کرایا اور فراغت کے بعد فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایسا کیا کرتے تھے۔

جواب:

یہ کہ تطبیق فی الرکوع کا حکم منسوخ ہو چکا ہے اس پر دلیل حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی روایت ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان کے بیٹے نے ایک مرتبہ تطبیق شروع کر دی تو حضرت سعدؓ نے منع کیا اور فرمایا کہ ہم لوگ بھی ایسا کرتے تھے مگر پھر بعد میں ہمیں وضع الیدین علی الرکبتین کا حکم دیدیا گیا نیز اس کے بعد مصنف نے ابو مسعودؓ، وائل بن حجرؓ، ابو حمیدؓ اور ابو ہریرہؓ کی روایت ذکر فرمائی ان تمام روایات سے ابن مسعودؓ کی تطبیق والی روایت کا نسخ ثابت ہوتا ہے۔

نظر کا حاصل:

یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ نماز میں رکوع کے علاوہ دیگر ارکان میں تجافی مطلوب ہے چنانچہ سجدہ کے اندر تجافی مطلوب ہے علی ہٰذا القیاس حالت قیام میں بھی مراوحت کا حکم ہے لہٰذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ رکوع میں بھی تطبیق نہ کی جائے بلکہ تجافی

سے کام لیا جائے۔

باب مقدار الرکوع والسجود الذی لایجزی اقل منه (ص ۱۳۶)

رکوع اور سجدے کی کتنی مقدار فرض ہے اس باب کے اندر اسی کا ذکر ہے اس بارے میں بھی دو قول ہیں۔

قول اول:

رکوع، تین مرتبہ سبحان ربی العظیم کہنے کے بقدر فرض ہے یہ مسلک ظواہر، اسحٰق بن راہویہ کا ہے اور امام محمدؒ کی ایک روایت یہی ہے کتاب میں فذهب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

صرف طمانینت فرض ہے یہ مسلک جمہور علماء کا ہے کتاب میں وخالفهم فی ذلک آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تم میں سے کسی نے اپنے رکوع میں سبحان ربی العظیم کہہ لیا تو اس کا رکوع ہو گیا اور یہی حال سجدہ کا ہے اور فرمایا کہ تین مرتبہ تسبیح کا پڑھنا یہ اس کا ادنیٰ درجہ ہے معلوم ہوا کہ اگر تین مرتبہ سے کم تسبیح پڑھے تو رکوع ادا نہیں ہوگا۔

جواب:

مذکورہ روایت کے اندر وذلک ادناه جو فرمایا گیا اس سے مراد سنت کا ادنیٰ

درجہ ہے اب رہ گیا نفس فرض تو وہ صرف طمانینت سے ادا ہوجائے گا جیسا کہ دیگر روایات سے پتہ چلتا ہے۔

دلیل قول دوم والوں کی:

حضرت رِفاعہ بن رافعؓ کی روایت جس کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کے اندر تشریف فرماتھے کہ ایک اعرابی آیا اور نماز ادا کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو بلا کر فرمایا کہ رکوع کرو حتی تطمئن رکوعاً یعنی رکوع وسجود کو اطمینان سے ادا کرو لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ صرف طمانینت فرض ہے۔

باب ما ینبغی ان یقال فی الرکوع والسجود (ص ۱۳۷)

رکوع وسجود میں کوئی دعا یا ذکر مخصوص ہے یا نہیں اس باب میں اسی کا ذکر ہے اس بارے میں تین قول ہیں۔

قول اول:

برائے رکوع وسجود کوئی دعا یا ذکر متعین نہیں ہے بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے برائے رکوع وسجود جو اذکار منقول ہیں ان سب کو پڑھا جاسکتا ہے نمازی کو اختیار ہے یہ مسلک حضرات شوافع، امام احمد، اسحٰق بن راہویہ اور داؤد ظاہری کا ہے کتاب میں فذھب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

برائے رکوع سبحان ربی العظیم اور در سجود سبحان ربی الاعلیٰ کا پڑھنا متعین ہے یہ مسلک حضرات احناف، حسن بصری، ابراہیم نخعی کا ہے اور عقبہ بن عامرؓ، حذیفہؓ، ابن مسعودؓ، اور حضرت علیؓ سے بھی یہی مروی ہے کتاب میں وخالفھم فی

ذلک آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول سوم:

برائے رکوع سبحان ربی العظیم پڑھنا متعین ہے البتہ برائے سجود کوئی دعا متعین نہیں یہ مسلک امام مالک، ابن مبارک کا ہے کتاب میں وقال آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

مصنف نے حضرت علیؓ، ابن عباسؓ ابو ہریرہؓ، عائشہ صدیقہؓ کی روایات متعدد سندوں کے ساتھ ذکر کی ہیں۔

ان روایات میں کسی دعا کی تعیین نہیں ہے بلکہ مختلف دعا واذکار حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں اس سے معلوم ہوا کہ برائے رکوع وسجود کوئی خاص دعا متعین نہیں ہے بلکہ جو دعا واذکار حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں وہی پڑھے۔

دلیل قول دوم والوں کی:

حضرت عقبہؓ کی روایت ہے جس میں یہ ہے کہ جب آیت قرآنی فسبح باسم ربک العظیم کا نزول ہوا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اجعلوھا فی رکوعکم اور جب سبح اسم ربک الاعلیٰ کا نزول ہوا تو فرمایا اجعلوھا فی سجودکم نیز حضرت حذیفہؓ سے بھی اسی قسم کی روایات مروی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ ابتداءً نمازی کو اختیار تھا کہ رکوع اور سجود میں جو دعا چاہے پڑھے لیکن جب مذکورہ بالا آیات کا نزول ہوا تو پھر اس تعمیم اور اختیار کو منسوخ کر دیا اور فرمایا اجعلوھا فی رکوعکم وسجودکم ان روایات سے پتہ چلا کہ فصل اول والی روایت منسوخ ہے اور فصل ثانی والی روایت ناسخ ہے۔

دلیل قول سوم والوں کی:

یہ ہے کہ فصل اول میں حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ کی روایت میں تعمیم تھی اور یہ تعمیم بظاہر رکوع اور سجود دونوں کو شامل ہے لیکن رکوع کے بارے میں حضرت عقبہؓ اور حذیفہؓ کی روایات کو یہ حضرات بھی ناسخ مانتے ہیں اور رہ گیا سجود تو اس کے اندر پہلے کی طرح اب بھی تعمیم ہے یعنی سجدے میں کوئی خاص دعا متعین نہیں ہے مگر اس کا جواب ہمارے علماء نے یہ دیا کہ جب آپ حضرت عقبہؓ وغیرہ والی روایت کو برائے رکوع ناسخ مانتے ہیں تو یقیناً برائے سجود بھی آپ کو ناسخ ماننا پڑے گا کیونکہ جہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان **اجعلوھا فی رکوعکم** ہے تو وہیں پر **اجعلوھا فی سجودکم** بھی وارد ہوا ہے لہٰذا رکوع و سجود دونوں کے لئے فصل ثانی والی روایات کو ناسخ ماننا پڑے گا۔

نظر کا حاصل:

یہ ہے کہ نماز کے مختلف مواقع ہیں اور ہر موقع کے لئے کوئی نہ کوئی ذکر مخصوص اور متعین ہے مثلاً افتتاح صلوۃ کے لئے تکبیر مخصوص ہے حتی کہ اگر کسی نے کلمہ تکبیر کے علاوہ کوئی دوسرا کلمہ کہہ کر نماز شروع کر دی تو اگرچہ نماز کا درست کرنا صحیح ہوگا مگر یہ نمازی گنہگار ہوگا نیز مواقع صلوۃ میں سے ایک موقع قیام ہے اس کے لئے بھی قرأت متعین ہے ایسے ہی قعدہ اخیرہ کے لئے تشہد کا پڑھنا متعین ہے اس کے اندر قرآن پڑھنا جو اشرف الاذکار ہے جائز نہیں اور تشہد بھی انہی الفاظ میں پڑھا جائے گا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے لہٰذا اب قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کے دیگر مواقع اور ارکان کی طرح رکوع اور سجود میں بھی کوئی نہ کوئی دعا متعین اور مخصوص ہو اور مخصوص دعاء وہی ہے جو حضرت عقبہ اور حذیفہ کی روایت کے اندر مذکور ہے۔

باب الامام يقول سمع اللّٰه لمن حمده هل ينبغي ان يقول بعدها ربّنا ولك الحمد ام لا (ص ۱۴۰)

امام رکوع سے اٹھتے ہوئے تسمیع کے ساتھ ساتھ تحمید بھی کہے گا یا نہیں؟ اس باب میں اسی کا ذکر ہے اس بارے میں بھی دو قول ہیں۔

قول اول:

امام صرف تسمیع کہے گا یہ مسلک حضرت امام اعظم، امام مالک، سفیان ثوری، اوزاعی کا ہے کتاب میں فذهب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

امام دونوں کو جمع کرے گا یہ مسلک حضرات شوافع، امام احمد، اسحٰق بن راہویہ، صاحبین نیز امام طحاوی کا ہے کتاب میں آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

مصنف نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور ابو ہریرہؓ کی روایات ذکر فرمائیں ہیں ان روایات کے اندر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اذا قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا ولك الحمد مذکور ہے ان روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے امام مقتدی دونوں کا وظیفہ الگ الگ ذکر فرمایا ہے بالفاظ دیگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے امام و مقتدی کے درمیان تقسیم فرمادی کہ جب امام سمع الله لمن حمده کہے تو تم تحمید کہنا اور تقسیم شرکت کے منافی ہے پس اگر امام تسمیع کے ساتھ ساتھ تحمید بھی کہے گا تو یہ تقسیم کے منافی ہوگا معلوم ہوا کہ امام کا وظیفہ صرف تسمیع ہے مگر چونکہ مصنف کا رجحان اس مسئلہ میں صاحبین کی طرف ہے اس وجہ سے مصنف نے ان روایات کا جواب دیا۔

جواب:

یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان مذکور اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ برائے امام تحمید کہنا جائز ہو دیکھئے اس پر سب کا اجماع ہے کہ منفرد، تحمید و تسمیع دونوں کہے گا حالانکہ وہ مقتدی نہیں ہے تو جس طرح منفرد دونوں کو جمع کرسکتا ہے تو اسی طرح امام بھی دونوں کو جمع کرسکتا ہے یہ جمع کرنا مذکورہ حدیث کے منافی نہیں ہوگا۔

دلیل قول دوم والوں کی:

مصنف نے حضرت علیؓ، ابن عباسؓ، ابوسعید خدریؓ اور حضرت ابوحنیفہؒ کی روایات ذکر فرمائیں ان کی روایات کے اندر اس کی صراحت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھتے ہوئے جب رکوع سے کھڑے ہوتے تو دونوں کو جمع کرتے نیز ابوہریرہ کی روایت میں بھی اس کی صراحت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر میں جب رکوع سے کھڑے ہوتے تو دونوں کو جمع کرتے، لہٰذا ان روایات سے معلوم ہوا کہ امام دونوں کو جمع کرے گا۔

نظر کا حاصل:

یہ ہے کہ امام نماز کے ارکان و افعال میں مثل منفرد کے ہے جیسے منفرد قرأت وغیرہ کرتا ہے تو اسی طرح امام بھی کرتا ہے اور جن اسباب و وجوہات کے بناء پر منفرد پر سجدہ سہو واجب ہوتا ہے انہی وجوہات کی بناء پر امام پر بھی سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔ اور اس پر اجماع ہے کہ منفرد دونوں کو جمع کرے گا لہٰذا قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ امام بھی دونوں کو جمع کرے۔

باب القنوت فی صلوة الفجر وغیرها (ص ۱۴۲)

صلوۃ فجر اور اس کے علاوہ دیگر نمازوں میں قنوت ہے یا نہیں اس باب میں اسی

کو ذکر کیا ہے اور اس بارے میں دو قول ہیں۔

قول اول:

یہ ہے کہ صلوۃ فجر کے اندر قنوت ہے یہ مسلک حضرات شوافع، مالکیہ، عبدالرحمٰن ابن ابی لیلیٰ، ابن جریر طبری وغیرہ کا ہے اور کتاب میں **فذھب قوم** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

صلوۃ فجر کے اندر قنوت نہیں ہے یہ مسلک حضرات احناف، امام احمد، سفیان ثوری، ابن مبارک کا ہے اور کتاب میں **وخالفھم فی ذلک آخرون** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

مصنف نے مختلف روایات نقل کی ہیں مثلاً ابو ہریرہ، ابن عمر، عبدالرحمٰن بن ابی بکر، براء بن عازب، ابن مسعود، خفاف بن ایماء رضی اللہ عنہم کی روایات ذکر فرمائی ہیں ان تمام روایات کا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوۃ فجر کے اندر قنوت پڑھا ہے، لہٰذا کہنا پڑے گا کہ فجر کے اندر قنوت کا پڑھنا مسنون ہے۔

جواب:

مصنف نے پہلے اجمالی جواب دیا اس کے بعد ہر ایک کا تفصیلاً جواب دیا ہے، چنانچہ اجمالی جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس کا انکار نہیں کرتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوۃ فجر کے اندر قنوت نہیں پڑھی بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صلوۃ فجر میں قنوت کا پڑھنا ثابت ہے اس کو ہم بھی مانتے ہیں البتہ اختلاف اس میں ہے کہ آپ صلی اللہ

علیہ وسلم نے قنوت فی الفجر دائمی طور پر پڑھی یا عارضی طور پر چنانچہ اس سلسلہ کی تمام روایات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوۃ فجر کے اندر بعض لوگوں کے لئے دعاء خیر اور بعض لوگوں کے لئے بددعا کی اور یہ سلسلہ ایک ماہ یا بیس دن تک رہا یعنی دائمی طور پر نہیں پڑھا جیسا کہ ابن مسعودؓ اور انسؓ کی روایت میں اس کی صراحت ہے بالفاظ دیگر یوں کہہ لیا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوۃ فجر کے اندر ایک خاص علت کی وجہ سے قنوت کو پڑھا ہے مگر جب علت ختم ہوگئی تو قنوت کا پڑھنا بھی ختم ہوگیا جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ اور عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کی روایت میں اس کی صراحت ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے آیت کریمہ **لیس لک من الامر شیء** کو نازل فرمایا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بددعا کا سلسلہ بند کردیا تھا آخر میں مصنف تمام روایات پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جتنی روایات قنوت فی الفجر کے بارے میں فریق اول نے ذکر کی ہیں جب ان کی تحقیق کی جاتی ہے تو کوئی بھی روایت ایسی نہیں ملتی جو قنوت فی الفجر کے دواماً وجوب پر دلالت کرتی ہو بس اسی وجہ سے ہم وجوب کا حکم نہیں لگائیں گے بلکہ اس کے ترک کا حکم دیں گے اس کے بعد مصنف فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بعض صحابہ سے قنوت فی الفجر کی مطلقاً نفی ثابت ہے چنانچہ امام طحاوی نے ابومالک اشجعی کی روایت ذکر فرمائی کہ انہوں نے اپنے والد طارق بن ہشیم سے عرض کیا کہ آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکر، عمر، عثمان، علی رضی اللہ عنہم کے پیچھے نماز پڑھی تو کیا یہ حضرات قنوت فی الفجر پڑھا کرتے تھے تو طارق نے جواب دیا کہ قنوت فی الفجر بدعت ہے اس کے بعد امام طحاوی خلاصہ کے طور پر فرماتے ہیں کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ قنوت فی الفجر سرے سے ثابت ہی نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قنوت فی الفجر ثابت تو ہے مگر ساتھ ساتھ اس کا نسخ بھی ثابت ہے لہٰذا ان تمام باتوں سے معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی علت کی وجہ سے قنوت پڑھتے

تھے مگر جب علت ختم ہوگئی تو قنوت کا پڑھنا بھی بند ہو گیا جیسا کہ حضرت عمر، علی، ابن عباس رضی اللہ عنہم کے آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ حالت محاربہ میں قنوت پڑھا کرتے تھے اور جب محاربہ کی حالت نہیں ہوتی تو پھر قنوت نہیں پڑھتے۔

نظر کا حاصل:

یہ ہے کہ حضرات صحابہؓ کی روایت و آثار سے معلوم ہوا کہ نماز فجر اور مغرب و عشاء ان تین نمازوں میں حالت حرب میں قنوت ہے مگر یہ بھی متفقہ نہیں ہے بلکہ صرف ایک جماعت اس کی قائل ہے جب کہ دوسری جماعت اس کی قائل نہیں ہے اور پھر جو حضرات ان مذکورہ تین نمازوں میں قنوت کے قائل ہیں وہ بھی صرف حالت حرب میں مگر عدم حرب کی حالت میں ان کے یہاں بھی نہیں ہے اور رہ گیا ظہر وعصر تو ان نمازوں میں بالاتفاق نہ حالت حرب میں اور نہ عدم حالت حرب میں قنوت ہے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مختلف فیہا کو متفق علیہا پر قیاس کیا جائے کہ ظہر وعصر کی طرح فجر، مغرب اور عشاء کا بھی حکم یہی ہو یعنی ان نمازوں میں بھی قنوت نہ ہو۔

باب مایبدأ بوضعه فی السجود الیدین او الرکبتین (ص ۱٤۹)

سجدہ میں جاتے ہوئے زمین پر پہلے ہاتھ رکھا جائے گا یا گھٹنا تو اس باب میں اسی کا ذکر ہے اس سلسلہ میں دو قول ہیں۔

قول اول:

پہلے یدین کو رکھا جائے گا یہی افضل و مسنون ہے یہ مسلک امام مالک، اوزاعی، حسن بصری کا ہے اور امام احمد کا ایک قول یہی ہے کتاب میں **فذهب قوم** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

سجدہ میں جاتے وقت پہلے رکبتین کو رکھا جائے گا یہ مسلک حضرات احناف، ذافع، اسحٰق بن راہویہ، سفیان ثوری بلکہ جمہور علماء کا ہے اور احمد کا ایک قول یہی ہے کتاب میں وخالفھم فی ذلک آخرون کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل قول اول والوں کی:

مصنف نے حضرت ابن عمر اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایات نقل کی ہیں کہ ابن عمرؓ جب سجدہ میں جاتے تو زمین پر پہلے یدین کو رکھتے پھر رکبتین کو اور فرماتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایسا ہی کیا کرتے اور ابوہریرہؓ کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان مذکور ہے اذا سجد احدکم فلا یبرک کما یبرک البعیر لہٰذا اس روایت سے معلوم ہوا کہ پہلے یدین کو رکھا جائے گا۔

جواب:

ابوہریرہؓ کی روایت کا یہ دیا کہ ابوہریرہؓ سے اس سلسلہ میں دوقسم کی روایات وارد ہوئی ہیں ایک تو وہی جو فصل اول میں آئی جس کا حاصل یہ ہے کہ پہلے یدین کو رکھا جائے دوسری روایت جو فصل ثانی میں آئی جس کا حاصل یہ ہے کہ زمین پر پہلے رکبتین کو رکھا جائے لہٰذا ان کی روایتوں میں تعارض ہوگیا اور ضابطہ ہے اذا تعارضا تساقطا اس وجہ سے ان کی روایت سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

دلیل فریق ثانی کی:

حضرت ابوہریرہؓ ہی کی دوسری روایت ہے جس میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے تو رکبتین سے ابتداء فرماتے نیز حضرت وائل بن حجر کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے تو یدین سے قبل رکبتین رکھتے ان دونوں

روایتوں سے معلوم ہوا کہ سجدہ میں جاتے وقت پہلے رکبتین کو رکھا جائے گا۔

نظر کا حاصل:

یہ ہے کہ ہمیں سات اعضاء پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ قدمین، رکبتین، یدین اور وجہ جس کو مصنف نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ اور عباس بن عبدالمطلبؓ کی روایت سے ثابت کیا ہے پھر ان اعضاء سبعہ میں سے قدمین پہلے ہی سے زمین پر ہوتے ہیں اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ وجہ کو سب سے اخیر میں زمین پر رکھا جائے گا اب صرف یدین اور رکبتین رہ گئے انہی کے بارے میں اختلاف ہے مگر یہ اختلاف صرف سجدہ میں جاتے وقت ہے البتہ سجدہ سے اٹھتے وقت بالاتفاق وجہ کو سب سے پہلے اٹھایا جائے گا اس کے بعد یدین کو پھر رکبتین کو تو اس سے معلوم ہوا کہ جو عضو زمین پر رکھنے میں سب سے مؤخر تھا وہ اٹھنے میں سب سے مقدم ہوگا جیسا کہ وجہ کے ساتھ ہوا اس لئے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ رکبتین کو پہلے رکھا جائے پھر یدین کو کیونکہ اٹھنے میں یدین مقدم ہے اور رکبتین مؤخر ہے تاکہ ترتیب وار سب کو اٹھایا جائے۔

باب وضع الیدین فی السجود این ینبغی ان یکون

اس باب کے تحت یہ بیان کیا گیا ہے کہ حالت سجدہ میں ہاتھوں کو کہاں رکھا جائے گا اس بارے میں دو قول ہیں۔

قو اول:

ہاتھوں کو منکبین کے مقابل رکھا جائے گا یہ مسلک حضرات شوافع، حنابلہ کا ہے کتاب میں فذھب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

ہاتھوں کو اذنین کے مقابل رکھا جائے گا یہ مسلک حضرات احناف کا ہے کتاب
ں وخالفھم فی ذلک آخرون کے مصداق یہی ہیں۔

دلیل فریق اول والوں کی:

حضرت ابوحمید الساعدیؓ کی روایت ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے صحابہ
رام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ایک جماعت کے سامنے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز
ں کیفیت بیان کی تو انہوں نے حالت سجدہ میں دونوں ہاتھوں کو منکبین کے مقابل رکھا
ں سے معلوم ہوا کہ یہی مسنون ہے۔

دلیل فریق ثانی کی:

حضرت وائل بن حجرؓ اور براء بن عازبؓ کی روایت ہے جس میں اس کی صراحت
ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے چہرۂ مبارک کو حالت سجود میں کفین کے درمیان رکھتے
ور یہ اسی وقت ہوگا جب کہ ہاتھوں کو اذنین کے مقابل رکھا جائے۔

نوٹ:

آخر میں مصنف فرماتے ہیں کہ ماقبل میں جہاں تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کا
یان ہوا ہے ہم وہیں قول صحیح کی نشاندہی کر چکے ہیں چنانچہ وہاں مسئلہ رفع یدین الی
اذنین کو دلائل سے ثابت کیا ہے لہٰذا یہاں بھی انہی حضرات کا قول راجح ہوگا جو اذنین
کے مقابل رکھنے کے قائل ہیں۔

باب صفة الجلوس کیف هو

اس باب میں مسئلہ یہ ہے کہ نماز میں جلسات میں بیٹھنے کی کیفیت کیا ہوگی؟ تو

مصنف نے اس سلسلہ میں تین مذاہب بیان فرمائے ہیں۔

قول اول:

مطلقاً تورک مسنون ہے یعنی خواہ قعدہ اولیٰ ہو یا اخیرہ یا جلسہ بین السجدتین ہو یہ مسلک امام مالک، عبدالرحمٰن بن قاسم کا ہے، کتاب میں **فذهب قوم** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

قعدہ اولیٰ میں افتراش اور قعدہ اخیرہ میں تورک ہوگا یہ مسلک حضرات شوافع، حنابلہ، اسحٰق بن راہویہ کا ہے کتاب میں **وخالفهم فی ذلک آخرون** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

نوٹ:

امام احمد کے نزدیک اگر دو قعدہ والی نماز ہے تب تو مذکورہ بالا حکم ہوگا لیکن اگر صرف ایک قعدہ والی نماز ہے تو پھر قعدہ اخیرہ میں افتراش ہوگا۔

قول سوم:

تمام جلسات میں افتراش مسنون ہے یہ مسلک حضرات احناف، سفیان ثوری، ابراہیم نخعی کا ہے کتاب میں **وقد خالف فی ذلک آخرون** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل فریق اول والوں کی:

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے جس کو مصنف نے دو سندوں کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ قاسم بن محمد نے امام مالک کو نماز کی کیفیت دکھلائی تو اس کے اندر انہوں نے

تمام جلسات میں تورک کیا اور یہ بھی بتلا دیا کہ مجھے یہ بات ابن عمرؓ سے ملی ہے اور ابن عمرؓ نے فرمایا تھا هـذه السنة تو گویا یہ مرفوع روایت ہوگئی کیونکہ سنت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہی ہوا کرتی ہے۔

اور دوسری سند میں یہ فرمایا گیا کہ ان کے صاحبزادے عبداللہ بن عبداللہ نے نماز کے اندر تربع کرنا شروع کر دیا تو ابن عمرؓ نے پوچھا کہ ایسا کیوں کیا تو عرض کیا کہ آپ بھی تو ایسا کرتے ہیں تو ابن عمرؓ نے فرمایا کہ سنت تو یہی ہے کہ تورک کیا جائے اور رہ گیا میرا معاملہ تو میرے دونوں پاؤں بوڑھاپے کی وجہ سے مجھے برداشت نہیں کر پاتے۔

جواب:

حضرت ابن عمرؓ کا تورک کو مسنون قرار دینا یہ اس بات کو مستلزم نہیں کہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہو بلکہ ممکن ہے کہ ابن عمرؓ کی اپنی رائے ہو کیونکہ سنت کا اطلاق جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل پر ہوتا ہے تو اسی طرح صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے قول و عمل پر ہوتا ہے جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان **علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین** ہے۔

(۲) حضرت ابن عمرؓ کا صاحبزادے سے یہ فرمانا کہ میرے دونوں پاؤں مجھے برداشت نہیں کر پاتے اس وجہ سے میں تربع کرتا ہوں یہ بھی دلیل ہے اس بات کی قعدہ میں دونوں پاؤں کا استعمال کرنا ضروری ہے ورنہ دونوں پاؤں کے ذکر کی کیا ضرورت تھی اور دونوں پاؤں کے استعمال کی صورت یہی ہے کہ ایک کو کھڑا کر لیا جائے اور دوسرے کو بچھا کر اس پر بیٹھا جائے مگر یہ تورک کی صورت نہیں ہو سکتی۔

دلیل فریق ثانی کی:

ابوحمید الساعدی کی روایت جو عبدالحمید بن جعفر عن محمد بن عمرو بن عطاء کے طریق

سے مروی ہے اس میں یہی ہے کہ ابوحمید الساعدی نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ایک جماعت کے سامنے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز کی کیفیت پڑھ کر دکھلائی تو اس پر انہوں نے قعدہ اولیٰ میں افتراش اور اخیرہ میں تورک کیا اور دوسرے صحابہ کرام نے ان کی تصدیق فرمائی لہٰذا معلوم ہوا کہ قعدہ اولیٰ میں افتراش اور قعدہ اخیرہ میں تورک ہی مسنون ہے۔

جواب:

ابوحمید الساعدی کی یہ روایت قابل استدلال نہیں ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ عبدالحمید بن جعفر اس کے ایک راوی ہیں جو متکلم فیہ ہیں اس لئے ان کی روایت سے کسی بھی فریق کے خلاف حجت قائم نہیں کی جاسکتی۔

(۲) دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ ابوحمید الساعدی کی اس روایت میں محمد بن عمرو بن عطاء اور ابوحمید ساعدی کے درمیان کسی واسطہ کا ذکر نہیں ہے بلکہ بلاواسطہ ابوحمید ساعدیؓ سے روایت کر رہے ہیں جب کہ یہ غلط ہے کیونکہ درمیان میں ایک واسطہ ہے رجل مبہم کا جیسا کہ عطاف بن خالد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔

دلیل فریق ثالث کی:

حضرت وائل بن حجرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھی اور میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کیفیت نماز کو خوب محفوظ کیا تو آپ نے دونوں قعدوں میں افتراش کیا اور یہ بھی معلوم ہے کہ دعا قعدہ اخیرہ میں ہی پڑھی جاتی ہے پتہ چلا کہ قعدہ اولیٰ کی طرح ثانیہ میں بھی افتراش ہی ہوگا اس کے بعد آگے مصنف فرماتے ہیں کہ چونکہ وائل بن حجرؓ کی روایت کی سند ہر قسم کے انقطاع سے محفوظ ہے برخلاف ابوحمید الساعدی کی روایت کے اسی وجہ سے وائل بن حجر کی روایت کو ترجیح ہوگی۔

نظر کا حاصل:

یہ ہے کہ نماز میں مختلف جلسات اور قعدات ہیں چنانچہ قعدہ اولیٰ واجب ہے فرض نہیں، اور ایک قعدہ بین السجدتین ہے جو فرض ہے اب ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ قعدہ اخیرہ ان دونوں میں سے کس سے مشابہت رکھتا ہے تو تحقیق سے معلوم ہوا کہ قعدہ اخیرہ قعدہ بین السجدتین کے مشابہ ہے اس لئے کہ جس طرح قعدہ بین السجدتین فرض ہے اسی طرح قعدہ اخیرہ بھی فرض ہے اور قعدہ بین السجدتین میں آپ کے یہاں بھی افتراش ہوتا ہے اس لئے قیاس یہ ہے کہ قعدہ اخیرہ میں بھی افتراش ہی ہو نہ کہ تورک اسی کو مصنف نے کتاب میں مفصلاً ذکر کیا ہے۔

باب التشهد کیف هو (ص ۱۵٤)

نماز میں کونسا تشہد پڑھا جائے گا اس باب میں اسی کا ذکر ہے، یاد رہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے متعدد تشہد مروی ہیں اور جتنے بھی تشہد آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں ان میں سے ہر ایک کا پڑھنا نماز میں بالاتفاق جائز ہے البتہ اولویت اور افضلیت میں اختلاف ہے تو اس سلسلہ میں تین قول ہیں۔

قول اول:

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا تشہد نماز میں پڑھنا افضل ہے یہ مسلک امام مالک، عروہ بن الزبیر، امام زہری، نافع، سالم بن عبد اللہ کا ہے کتاب میں فذھب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

حضرت ابن عباسؓ کا تشہد پڑھنا افضل ہے یہ مسلک حضرات شوافع کا ہے۔

قول سوم:

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا تشہد پڑھنا افضل ہے یہ مسلک حضرات احناف، حنابلہ، سفیان ثوری، ابراہیم نخعی اور ابن مبارک کا ہے مصنف نے فریق ثانی وثالث کو وخالفھم فی ذلک آخرون سے تعبیر کیا ہے۔

دلیل فریق اول کی:

مصنف نے حضرت عمر فاروق، ابن عمر، عائشہ رضی اللہ عنہم کی روایات ذکر فرمائیں ان روایات کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ مسجد نبوی میں ممبر پر تشریف فرما ہوکر یہ تشہد لوگوں کو سکھلایا کرتے تھے اور حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں ان کا ایسا کرنا اور صحابہ میں سے کسی کا حضرت عمر پر نکیر نہ کرنا یہ سب قرائن ودلائل ہیں کہ حضرت عمرؓ کا تشہد سب سے افضل ہے۔

جواب:

آپ کا یہ کہنا کہ تشہد عمرؓ پر سب متفق ہیں کسی نے مخالفت نہیں کی یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت نے تشہد کے سلسلہ میں حضرت عمرؓ کی مخالفت کی ہے انہوں نے تشہد کے الفاظ دوسرے نقل فرما کر انہی کو اختیار کیا ہے مصنف نے حضرت ابن مسعود، ابن عباس، جابر بن عبداللہ، ابن عمر، ابوسعید خدری، ابوموسیٰ اشعری، عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم ان سات صحابہ کرام کی حضرت عمرؓ سے مخالفت نقل کی ہے ان حضرات نے حضرت عمر کے خلاف تشہد نقل کیا اور اسی کو اختیار کیا اور اسی کی تعلیم بھی دی اس سے معلوم ہوگیا کہ حضرت عمرؓ کا تشہد متفقہ نہیں ہے اس لئے اس کو افضل قرار نہیں دیا جاسکتا۔

دلیل فریق ثانی کی:

یہ لوگ فرماتے ہیں کہ ابن عباس کا تشہد سب سے افضل ہے اس لئے کہ ان کے تشہد میں کچھ اضافہ وزیادتی ہے مثلاً المبارکات کا لفظ ان کے تشہد میں ہے جو کسی اور کے تشہد میں نہیں ہے اور قاعدہ ہے الزائد اولیٰ من الناقص تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ اسی کو افضل قرار دیا جائے۔

جواب:

یہ دیا کہ اولاً ابن عباس کی تشہد کے رواۃ میں بعض رواۃ کمزور قسم کے ہیں۔ مثلاً ابوالزبیر ان کی سند میں آرہے ہیں جب کہ تشہد ابن مسعودؓ کی سند میں سلیمان اعمش، منصور بن معتمر، اور مغیرہ بن مقسم آرہے ہیں اور یہ ابوالزبیر ان میں سے کسی کے برابر نہیں ہیں اس لئے ترجیح تشہد ابن مسعودؓ کو ہوگی۔

نیز اگر آپ کے ضابطہ الزائد اولیٰ من الناقص کو تسلیم کرلیا جائے اور سند کی صحت وسقم کو نہ دیکھا جائے تو پھر جابر بن عبداللہ کی تشہد کو سب سے افضل ہونا چاہئے کیونکہ ان کے تشہد میں بسم اللہ کا لفظ بھی آیا ہے نیز ابن زبیر کے تشہد کو اور بھی زیادہ افضل ہونا چاہئے کیونکہ ان کے تشہد میں بسم اللہ، وباللہ، وخیر الاسماء کے الفاظ کی زیادتی بھی ہے حالانکہ ان دونوں کا تشہد آپ کے یہاں بھی افضل نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی سند کمزور ہے تو معلوم ہوا کہ صرف الفاظ کی زیادتی کو نہیں دیکھا جائے گا بلکہ صحتِ سند کو بھی دیکھا جائے گا۔

اس کے بعد اخیر باب میں مصنف نے ابن مسعودؓ کے تشہد کی افضلیت کی کچھ وجوہات بیان فرمائی، فرماتے ہیں کہ ابن مسعودؓ کا تشہد متفقہ ہے تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے تشہد میں ابن مسعود کے تشہد کے الفاظ آئے ہیں۔

نیز ابن مسعود کے تشہد کو اصحاب ستہ نے نقل کیا اس کے برخلاف ابن عباس کے تشہد کو بخاری نے روایت نہیں کیا (۲) ابن مسعودؓ کے تشہد کے جو الفاظ ہیں وہی حضرت ابوبکر صدیق سے بھی مروی ہیں ان تمام باتوں سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن مسعودؓ کا تشہد ہی افضل ہے۔

باب السلام فی الصلوة کیف هو (ص ۱۵۷)

نماز سے نکلنے کے لئے کتنے سلام ہوں گے اس باب میں اسی کا ذکر ہے اس بارے میں دو قول ہیں۔

قول اول:

صرف ایک سلام ہوگا یعنی سامنے کی طرف، نمازی خواہ امام ہو یا منفرد، اور رہ گیا مقتدی تو اس کے لئے تین سلام ہیں یہ مسلک امام مالک اور اوزاعی کا ہے کتاب میں **فذهب قوم** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول دوم:

دو سلام ہوں گے نمازی خواہ امام ہو یا منفرد یا مقتدی یہ مسلک حضرات احناف، شوافع، حنابلہ بلکہ جمہور علماء کا ہے۔ کتاب میں **وخالفهم فی ذلک آخرون** کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

دلیل فریق اول کی:

حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں صرف ایک سلام پھیرا کرتے تھے بس معلوم ہوا کہ یہی مسنون طریقہ ہے اس پر اضافہ مناسب نہیں۔

جواب:

کا حاصل یہ ہے کہ حضرت بن ابی وقاصؓ کی مذکورہ روایت کا مدار حضرت مصعب بن ثابت پر ہے اور مصعب بن ثابت کے متعدد تلامذہ ہیں ایک تلمیذ عبدالعزیز بن محمد دراوردی ہیں یہ مصعب کے واسطے سے حضرت سعد سے مرفوعاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک سلام پھیرنا ہی نقل کرتے ہیں لیکن دوسرے تلمیذ عبداللہ بن مبارک ہیں اور ایک تلمیذ محمد بن عمرو ہیں اور یہ دونوں مصعب ہی کے واسطے سے حضرت سعد کی اس روایت کو ذکر کرتے ہیں مگر اس میں دو سلام نقل فرماتے ہیں اور یاد رہے کہ دراوردی کے مقابلہ میں ابن مبارک اور محمد بن عمرو زیادہ ثقہ ہیں اور حفاظ حدیث میں سے ہیں لہٰذا انہی کی روایت کو ترجیح دی جائے گی۔

دلیل فریق ثانی کی:

مصنف نے بارہ، تیرہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی روایت نقل کی، مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعود، علی، عمار بن یاسر، جابر بن سمرہ، عبداللہ بن عمر، ابو مالک اشجعی، طلق بن علی، اوس بن ابی اوس رضی اللہ عنہم وغیرہم کی روایات ذکر کیں یہ سب کے سب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً دو سلام پھیرنا نقل کرتے ہیں اور حضرت سعدؓ کی جو روایت حفاظ حدیث کے ذریعہ سے مروی ہے اس میں بھی دو سلام کا ذکر ہے تو پھر ان روایات کے مقابلہ میں دراوردی کی ایک سلام والی روایت کو ترجیح نہیں ہو سکتی۔

باب السلام فی الصلوۃ هل هو من فروضها او من سننها (۱۶۱)

فراغ عن الصلوۃ کے لئے لفظ سلام کا استعمال کرنا کیسا ہے یعنی اس کا کیا حکم ہے اس باب میں اسی کا ذکر ہے اس بارے میں تین قول ہیں۔

قول اول:

سلام فرض ہے حتی کہ اگر بغیر سلام کے نماز سے فارغ ہوگیا تو نماز باطل ہو جائے گی یہ مسلک حضرات ائمہ ثلاثہ یعنی شوافع، مالکیہ، حنابلہ کا ہے اور ظاہریہ کا بھی یہی مسلک ہے کتاب میں فذھب قوم کے مصداق یہی حضرات ہیں۔

قول ثانی:

سلام نہ فرض ہے اور نہ واجب بلکہ قعدہ اخیرہ بھی فرض نہیں ہے بلکہ نمازی جب دوسرے سجدہ سے سر اٹھالے گا تو نماز ہو جائے گی حضرت علیؓ، قتادہؒ، عطاءؒ سے یہی مروی ہے۔

قول ثالث:

سلام واجب ہے ہاں البتہ قعدہ اخیرہ مقدار تشہد فرض ہے لہٰذا اگر سلام کے علاوہ کسی اور عمل سے نکلا تو نماز ہو جائے گی یہ مسلک حضرات احناف اور امام اوزاعی کا ہے مصنف نے فریق ثانی وثالث کو وخالفھم فی ذلک آخرون سے تعبیر کیا ہے۔

جواب:

حضرت علی کی مذکورہ روایت صحیح تو ہے لیکن اس کے خلاف حضرت علی کا ایک فتویٰ بھی ہے چنانچہ حضرت علی کا فتویٰ یہ ہے کہ جب نمازی نے اپنا سر دوسرے سجدہ سے اٹھالیا تو اس کی نماز مکمل ہوگئی دیکھئے حضرت علیؓ اپنے اس فتویٰ میں نہ سلام اور نہ تشہد اور نہ قعدہ اخیرہ کو ضروری قرار دے رہے ہیں البتہ صرف دوسرے سجدہ کو ضروری قرار دے رہے ہیں اب حضرت علیؓ کی روایت مرفوع اور اس فتویٰ کے درمیان تعارض ہوگیا اس لئے تطبیق دینے کے لئے یہ کہنا ہوگا کہ ان کی مرفوع روایت میں دراصل خروج عن الصلوۃ کے لئے احب اور عمدہ طریقے کا بیان ہے مطلب یہ ہے کہ احب اور سنت

یہی ہے کہ نمازی سلام کے ذریعہ نماز سے نکلے اور پھر چونکہ یہ روایت اخبار احاد کے قبیل سے ہے اس لئے اس سے فرضیت کا ثبوت نہ ہوگا البتہ وجوب کے لئے مفید ہوگا اور واجب کے ہم بھی قائل ہیں۔

دلیل فریق ثانی کی:

یعنی جن لوگوں کے نزدیک سلام نہ فرض ہے اور نہ واجب بلکہ قعدہ اخیرہ بھی فرض نہیں ہے تو وہ لوگ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت ذکر فرماتے ہیں جس میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے **اذا رفع راسه من آخر سجدة** الخ کہ جب نمازی نے اپنا سر سجدہ ثانیہ سے اٹھالیا اس کے بعد اس نے حدث کردیا تو اس کی نماز مکمل ہوگئی اس روایت سے معلوم ہوا کہ قعدہ اخیرہ اور سلام میں سے کوئی بھی فرض نہ ہے بلکہ صرف آخری سجدہ فرض ہے۔

جواب:

جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابن عمرو بن العاصؓ ہی سے مذکورہ روایت کے خلاف دوسرے طریقے پر مروی ہے چنانچہ سفیان ثوریؒ کے واسطے سے عبداللہ بن عمروؓ کی روایت اس طرح مروی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا **اذا قضی الامام الصلوة فقعد فاحدث هو** الخ اس روایت سے معلوم ہوا کہ صرف سجدہ سے سر اٹھانے ہی سے نماز مکمل نہیں ہوتی بلکہ قعدہ ضروری ہے اب عبداللہ بن عمروؓ کی ان دونوں روایتوں میں تعارض ہوگیا۔

دفع تعارض:

(۱) صورت یہ ہے کہ پہلی روایت دراصل قعدہ اخیرہ کے بارے میں ساکت ہے اور دوسری روایت قعدہ اخیرہ کے بارے میں ناطق ہے اور یاد رہے جب روایت

ساکت وناطق کے درمیان تعارض ہو جائے تو ترجیح ناطق کو ہوتی ہے (۲) صورت یہ ہے کہ عبداللہ بن عمروؓ کی پہلی روایت ابن مبارکؒ کے طریق سے ہے اور دوسری روایت سفیان ثوریؒ کے طریق سے مروی ہے یاد رہے کہ یہ دونوں حضرات بالاتفاق ثقہ اور حفاظ حدیث میں سے ہیں لیکن ابن مبارک والی روایت مجمل ہے اس میں قعدہ اخیرہ کے بارے میں کچھ نہ کہا گیا اس کے برخلاف سفیان ثوریؒ والی روایت مفصل ہے اس میں قعدہ اخیرہ کی صراحت ہے اور جب مجمل و مفصل روایت میں تعارض ہو جائے تو ترجیح مفصل روایت کو ہوتی ہے لہٰذا سفیان ثوری والی روایت کو ترجیح ہوگی۔

دلیل فریق ثالث کی:

حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا ہاتھ پکڑا اور ان کو تشہد سکھلایا اور اس کے بعد آخر میں ارشاد فرمایا **اذا فعلت ذلک او قضیت هذا فقد تمت صلوتک** الخ اس روایت سے معلوم ہوا کہ صرف آخری سجدہ سے سر اٹھا لینا نماز کے لئے کافی نہیں ہوگا بلکہ تشہد کا پڑھنا یا اس کی مقدار بیٹھنا ضروری ہے نیز ابن مسعودؓ ہی کی دوسری روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان بھی مروی ہے **لا صلوٰۃ الا بتشهد** اس سے بھی معلوم ہوا کہ مقدار تشہد قعدہ ضروری ہے مصنف مزید فرماتے ہیں کہ ابن مسعودؓ کا قول بھی اسی مرفوع روایت کے موافق ہے چنانچہ ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ تشہد اتمام صلوٰۃ کی علامت ہے اور سلام اتمام صلوٰۃ کا اعلان ہے لہٰذا اس روایت سے معلوم ہوا کہ صرف قعدہ اخیرہ فرض ہے نہ کہ سلام۔

دلیل دوم:

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ

فرمان مروی ہے کہ جب تم میں سے کسی کو نماز کے درمیان رکعات کی تعداد میں شک ہو جائے تو اسے چاہئے کہ یقین پر عمل کرے شک کو چھوڑ دے اور اخیر میں سہو کے دو سجدے کر لے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر واقعتہً چار رکعت پڑھ چکا تھا مگر اس کا ظن غالب تین رکعت پر ہوا اس لئے اس نے ایک رکعت اور پڑھ لی اور سجدۂ سہو بھی کر لیا تو یہاں چار رکعت جو نفس الامر کے لحاظ سے پہلے پڑھ چکا تھا فرض ہوں گی اور بقیہ ایک رکعت اور سجدۂ سہو یہ نفل ہو گی تو دیکھئے یہاں خروج عن الفرض بلا سلام کے ہو رہا ہے اور اس کے باوجود اس کی نماز درست ہے اس سے معلوم ہوا کہ سلام فرض نہیں ہے۔

نظر کا حاصل:

مصنف نظر کے ذریعہ ان حضرات کے مسلک کو ثابت کرتے ہیں جو قعدہ اخیرہ کو فرض نہیں مانتے جس کا حاصل یہ ہے کہ قعدہ اخیرہ میں تشہد پڑھا جاتا ہے اور اخیر میں سلام پھیرا جاتا ہے اور اس سے قبل نماز میں قعدہ اولیٰ بھی ہوتا ہے اور اس میں بھی تشہد پڑھا جاتا ہے لیکن قعدہ اولیٰ اور اس میں تشہد فرض نہیں ہے بالاتفاق بلکہ سنت یا واجب ہے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قعدہ اخیرہ بھی اور اس میں تشہد بھی فرض نہ ہو بلکہ سنت یا واجب ہو اور قعدہ اولیٰ میں اختلاف نہیں البتہ قعدہ اخیرہ میں اختلاف ہے تو قیاس یہ چاہتا ہے کہ مختلف فیہا کو متفق علیہا پر قیاس کیا جائے اس لئے کہا جائے گا کہ قعدہ اخیرہ بھی فرض نہیں ہے یاد رہے نماز میں قیام، رکوع، سجدہ فرض ہے اور اس کا حکم جو رکعت اولیٰ میں ہے وہی حکم ثانیہ اور ثالثہ میں بھی ہے اس سے معلوم ہوا کہ جو رکن مکرر ہو اس کا حکم پوری نماز میں یکساں ہوا اور چونکہ قعود بھی مکرر ہے اس لئے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جو حکم قعدہ اولیٰ کا ہے وہی حکم قعدہ اخیرہ کا بھی ہو۔

جواب:

مصنف نے فریق ثالث کی طرف سے مذکورہ نظر کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ قعدہ اخیرہ کو قعدہ اولیٰ پر قیاس کرنا غلط ہے کیونکہ دونوں میں فرق ہے دیکھئے اگر کوئی آدمی قعدہ اولیٰ بھول کر تیسری رکعت کے لئے سیدھا کھڑا ہو جائے پھر اس کو یاد آجائے کہ قعدہ اولیٰ بھول گیا تو اس کے لئے حکم یہ ہے کہ لوٹ کر نہ آئے اس کے برخلاف اگر کوئی قعدہ اخیرہ بھول کر پانچویں رکعت کے لئے سیدھا کھڑا ہو جائے تو اس کے لئے حکم یہ ہے کہ لوٹ کر آئے اس کی وجہ یہی ہے کہ قعدہ اولیٰ فرض نہیں برخلاف قعدہ اخیرہ کے وہ فرض ہے اسی وجہ سے لوٹنے کا حکم ہے اور اتنی بات پر سب متفق ہیں یا یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی کا سجدۂ صلوٰتیہ چھوٹ گیا تو یاد آنے پر اس کا حکم یہی ہے کہ لوٹ کر آئے اور سجدہ کرے کیونکہ دونوں سجدہ فرض ہے اس لئے آپ کا قعدہ اولیٰ پر قعدہ اخیرہ کو قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

بقیہ انشاء اللہ آئندہ

فاانتظروا انی معکم من المنتظرین

محمد ضیاء الدین نوادوی